EL PENSAMIENTO POLITICO DE HEGEL
BERNARD BOURGEOIS
AMORRORTU EDITORES
BUENOS AIRES

TRADUCCION Anibal C. Leal

Cada cual quiere y cree ser mejor que este mundo [real] que es el suyo. Quien es *mejor a lo sumo expresa mejor que otros este mundo que es el suyo. Afo*rismo de Jena.

Introducción

En su introducción a los *Escritos de Hegel sobre la política y la filosofia del derecho,* ese gran hegelianista que fue G. Lasson afirma que «los fenómenos de la realidad histórica ocuparon siempre el centro del universo de pensamiento hegeliano» *(HP,** pág. IX). Ahora bien: para Hegel los fenómenos históricos son esencialmente fenómenos politicos, pues la historia se despliega en el Estado. La vida politica, en cuanto vida del Estado, condiciona la posibilidad misma de la historia en su ambigüedad reveladora de hecho histórico y relato histórico: «Es necesario aceptar que un relato histórico y los actos y acontecimientos propiamente históricos aparecen simultáneamente; una base interior común los suscita conjuntamente (...) Solo el Estado aporta un contenido que, además de corresponder a la prosa de la historia, la engendra consigo» (G, t. ii, págs. 97-98). En efecto, por el sentido de lo universal que exige y objetiva, el Estado incita a los individuos, por una parte, a realizar actos universales --dignos, en consecuencia, de permanecer en todas las memorias *(res gestae, Geschiclite,* la historia como hecho)-, y por otra, gracias a la narración del pasado *(Historie,* la historia como relato), a conservar eficazmente en la memoria este universal que no puede presentarse *como tal,* con su permanencia, en la intuición actual siempre particular. Hegel, pensador de la *historia,* sabe que solo es tal en cuanto pensador del *Estado.* Y la historia del pensamiento de Hegel demuestra que en realidad el pensamiento de la historia y del Estado ha sido uno de los más tempranos y constantes contenidos de su reflexión -que la filosofía de Hegel ha sido ante todo una filosofía esencialmente *política*-. Pero, en rigor de verdad, lo ha sido solo en la medida en que no fue ante todo esencialmente *filosófica,* en el sentido «científico» que Hegel muy pronto confirió a este término; Hegel,

pensador del *Estado,* se convirtió en el *pensador* del Estado, y cuando ya hubo adquirido la condición propia del filósofo, advierte que un contenido no está verdaderamente *pensado -y* no solo *representado*- sino cuando es un momento del proceso inmanente (y por ende necesario) de autodeterminación, de autoconcretización de lo universal actuante que es el pensamiento; el Estado ya no es entonces para él más que un *momento* del Todo pensado, el pensamiento del Estado no es más que una articulación importante, pero subordinada, del pensamiento del Ser cuya autopresentación es el sistema hegeliano. En este sistema acabado, en este «círculo de circulos» que se expone en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, la* filosofía política no es sino un momento del saber filosófico total. Asi, la filosofía de Hegel es, en su resultado, la filosofia de la relatividad de la filosofia politica.

De ahí que la comprensión cabal de la filosofia política de Hegel exija la comprensión de *toda* su filosofía. En la medida en que el Estado es un grado del desarrollo enciclopédico, cabe afirmar que está relativizado tanto por abajo como por arriba, y su sentido no puede dilucidarse perfectamente sino por la doble relación de sí mismo con lo que le precede y con lo que le sigue en el seno del proceso lógico-dialéctico con arreglo al cual se expone el Ser. Por una parte, el Estado es el resultado del movimiento de las esferas precedentes, en el sentido de que es la unidad realizada de su contradicción, el elemento en que ellas pueden anudar entre sí la relación de oposición por la cual se diferencian, se determinan completamente -es decir, pueden ser lo que son-; en suma: la condición de su propia posibilidad. El ser, primera categoría del desarrollo enciclopédico, asegura la realidad de lo que lo posibilita, es decir, de las determinaciones más concretas -p. ej., del Estado-, pues cada una de estas determinaciones tiene como contenido la unidad de las determinaciones anteriores opuestas, cuya no-subsistencia-por-si, la insuficiencia, manifiesta la necesidad de esta unidad que las posibilita.

Pero en el seno de esta unidad se manifiestan nuevas oposiciones, que exigen la posición de una nueva unidad más comprensiva, y en relación con la cual, precisamente, se enriquece la comprensión de la primera. Por lo tanto, y dado que el sentido del devenir no puede separarse del sentido de su resultado, así como el sentido del resultado no puede separarse del que corresponde a su devenir, la intelección de una determinación del sistema exige que esta sea aprehendida al mismo tiempo según la progresión a partir del comienzo más abstracto del sistema (el ser) y la regresion a partir de su fin más concreto (el saber absoluto hegeliano), y este desenvolvimiento, sintético y analítico a la vez, constituye la originalidad y la dificultad del acto de pensamiento hegeliano. En

este desenvolvimiento progresivo-regresivo, sintético-analítico, unificador-diferenciador -en suma, *dialéctico,* si la dialéctica es la unificación de la unificación y la diferenciación-, el sentido del Estado es aprehendido al mismo tiempo como su *necesidad y su insuficiencia.* Como toda figura del Ser, el Estado es ciertamente en sí lo divino; e incluso lo es para si en su calidad de figura del Espiritu, y por eso Hegel puede afirmar que es necesario «venerar al Estado como a un Divino terrestre» (G 7, pág. 370). Pero, precisamente, el Estado es sólo lo Divino *terrestre,* el Espíritu *objetivo,* es decir, el Espíritu en su relatividad (respecto del Espíritu subjetivo) y no en su condición absoluta. Sí el Estado es la culminación, la verdad del Espíritu objetivo, su verdad radica en el Espíritu absoluto que se realiza en el saber filosófico hegeliano. Asi, las razones que subordinan la comprensión de la filosofia políticade Hegel a la comprensión del Todo de su filosofía se remiten al significado subordinado del Estado en el organismo del Ser. La filosofía de Hegel pone la filosofía como la verdad de la política.

Por lo tanto, el análisis demostrará que, en el *devenir* de la reflexión hegeliana, la preocupación predominante de la política precede a la elaboración cientifica de la filosofia en el sentido de que, en el *resultado* de tal reflexión, esta última se ofrece como la exposición necesaria del proceso del Ser, del cual el Estado no es más que un momento particular. ¿Cómo podemos interpretar este paso del predominio del interés político al de la vida especulativa? De ciertas observaciones de G. Lukács en su obra El *joven Hegel* se podria extraer la idea de que la filosofía hegeliana de la madurez seria la compensación idealista de un desengaño político, de la impotencia de Alemania, atrasada económica y socialmente, para realizar el ideal afirmado por el movimiento que desembocó en la Revolución Francesa. Hegel habría realizado en su filosofia la solución ideal de un proyecto irrealizable en el mundo sociopolítico alemán. Pero también puede afirmarse, si uno se atiene -y tal será el límite de este trabajo- al hegelianismo manifiesto, que lo que el joven Hegel busca en la esfera política es más de lo que puede ofrecer la vida política *en su culminación misma.* Lo que lleva a Hegel hacia la vida filosófica como solución absoluta no es la imposibilidad de una solución política alemana, sino la insuficiencia de *la* solución política del problema que lo acosa. No es el carácter negativo de la realidad política alemana lo que ha remitido a Hegel del interés por la política hacia la vida especulativa; por lo contrario, es la presencia en él de un proyecto que no podria realizarse más que en la vida filosófica lo que debía llevarlo a comprender que, incluso en su positivídad realizada, la esfera política era negativa en cuanto a la posibilidad de realizar dicho proyecto. Debe tenerse

presente que, tanto en su motivo original como en su tema definitivo, la filosofía hegeliana no es una filosofia esencialmente politica, *en el sentido estricto del término.* En efecto, el proyecto fundamental de Hegel es un proyecto del hombre *total,* el proyecto de la *libertad o de la felicidad,* del goce de estar en su propio ámbito *(bei sich sein),* de un Si que, al reencontrarse en el ser, lo suprime como otro, como límite, y de ese modo entra en la *vida infinita.* Este proyecto debe realizarse en todas las dimensiones de la vida humana, y por lo tanto *también* en la dimensión rigurosamente politica; ni siquiera puede concebirse la realización de este proyecto sino en la medida en que estas diferentes dimensiones dejan de ser independientes unas respecto de otras -de lo contrario el espíritu no se reencontraría *totalmente* en ninguna de ellas- y por lo tanto se integran en una totalidad orgánica de la existencia. De ahí que sea necesario rechazar la opción «o esto... o aquello», que a menudo preside las interpretaciones acerca de Hegel y de acuerdo con lo cual este filósofo sería un espíritu religioso (Dilthey, Haering) o un hombre preocupado esencialmente por los problemas económicos y políticos (Lukács), etc. El hegelianismo es la intención y la realización de una vida *racional, y la* razón es la identidad concreta de las diferencias; por lo tanto, pretender aprehenderla en la unilateralidad de las abstracciones del *entendimiento* implica negar el sentido de una filosofía de esta naturaleza.

Pero si el proyecto *humanista* de Hegel apunta al hombre total, este humanismo se afirma *ante todo* en la esfera de la vida política. Ello nada tiene de asombroso, pues hacia fines del siglo XVIII es en esta esfera donde, en razón de su ausencia, se valora particularmente la libertad. Es natural que en su periodo de formación Hegel se haya interesado ante todo en el problema político, porque en esa esfera de la vida alemana se alzaban los obstáculos más poderosos que se oponían a la realización de un proyecto de libertad o de felicidad cuya viabilidad parecía demostrada por la Revolución Francesa. Pero podemos buscar en *Hegel mismo* la razón de este interés inicial en el problema político. Y si se nos permite interpretar hegelianamente a Hegel -es decir, presuponer la verdad de su propia filosofia, aplicando al devenir del filósofo el principio, contenido en el desarrollo de su filosofía, de acuerdo con el cual el fin es la verdad del comienzo- diremos que el filósofo en que habría de convertirse necesariamente debía anticiparse en el interés precoz por la vida política. La mirada filosófica hegeliana, en efecto, posee tal estructura que debía necesariamente anteponer entre sus objetos la esfera de la vida política: esta estructura es esencialmente una estructura *dramática,* en el sentido teatral del término. En la *Enciclopedia* la filosofía es ciertamente, por mediación de la fase dialéctica de la religión, la verdad del arte que culmina en el drama, pero el arte es precisamente, como primer momento del

espíritu absoluto, la verdad del Estado, culminación del espíritu objetivo. Asimismo, en el filósofo Hegel el *sentido* de lo real es un sentido dramático, pero la *realidad* de este sentido, la objetividad de esta idea, es la vida política. En cuanto mirada dramática, la mirada del futuro filósofo debía dirigirse naturalmente hacia el lugar en que el drama se perfila en la efectividad:[1] la esfera de los fenómenos políticos. *Tanto en el filósofo Hegel como en el contenido de su filosofia, el drama es el factor que mediatiza a la política y la filosofía.*

Si la filosofía de Hegel es una crítica de la representación *(Vorstellung)* concebida como reflejo abstracto y estático exterior a la Cosa, y se da como una filosofía del concepto, autorreflexión de la Cosa en la conciencia del filósofo, se deja representar -el propio Hegel admite el recurso de la representación en las observaciones introductorias- como una filosofía de la representación en otro sentido del término, aquel en que se habla de representación *(Darstellung)* teatral, que no es una reproducción accidental de la vida sino una producción, una presentación viviente de la esencia. La filosofía de Hegel es la presentación de lo Absoluto, en el doble sentido del genitivo objetivo, pues lo Absoluto es lo presentado, y del genitivo subjetivo, pues lo Absoluto es lo que se presenta, y lo Absoluto no es absoluto sino en la medida en que se presenta, pues su esencia consiste en manifestarse. Pero esta presentación de sí hace de lo Absoluto el drama absoluto, lo Absoluto como drama. En efecto, Hegel identifica *manifestación* de sí y exposición, ob-jetivación, exteriorización de sí: para lo Absoluto, manifestarse es situarse fuera de su interioridad, es decir, sumergirse en el elemento de la exterioridad, y esta alienación constituye la puesta en escena original. Lo Uno se niega en lo Múltiple, y esta negación se encamina a su verdad a través de las etapas de la diversidad, de la oposición y de la contradicción. Pero en cuanto contradicción, posición de la *unión* intima de los opuestos, esta manifestación de si de lo Absoluto se manifiesta como manifestación de si y revela que lo Absoluto se exterioriza como una progresiva reinteriorización de si, como la organización de lo Múltiple en una unidad, el drama que se anuda en una unidad que concluye por triunfar y enunciarse como tal, pero en adelante en la plenitud de su contenido, cuyas diferencias se reducen entonces a la jerarquía de simples momentos, el drama que se desanuda reabsorbiendo el antagonismo de los factores, de los actores de este drama que es lo Absoluto como posición de si. Este drama, como todo drama auténtico, de

[1] Efectividad y realidad tienen significados distintos. La expresión *das Wirckliche («lo* efectivo»), tal como es usada por Hegel, designa lo real existente en cuanto racional, es decir, la realidad que es a la vez razón (Cf. pá 'g. 99: «Lo efectivo es ... lo existente racionalizado ... »; o pág. 148: « ... la efectividad, identidad de lo racional y lo real ... »). Por su parte, *real o realidad (Realität)* designa lo existente empíricamente, la realidad en cuanto opuesta a la idealidad. (N. *del R. T.)*

acuerdo con Hegel (G 14, pág. 494), se articula en tres actos: aqui, el de la presuposición de sí (lo Uno de lo Múltiple), el de la oposición a sí (lo Múltiple de lo Uno), y el de la composición de sí (lo Uno de lo Uno y de lo Múltiple). Pero la pulsación ternaria anima cada parte de la exposición de lo Absoluto hegeliano, y cada acto del drama es a su vez un drama. La ontología hegeliana, ese discurso dramático de lo Absoluto consigo mismo y sobre sí mismo es estrictamente una trilogía, la trilogía de lo Absoluto. El *pan-logismo hegeliano es un pan-trilogismo, un pan-dramatismo.* En realidad, a diferencia de la trilogía antigua, la trilogía hegeliana no es trágica, sino dramática, en el sentido técnico que Hegel asigna a este término en sus cursos de estética. Tríada de tríadas, drama de dramas, se organiza en dramas subordinados constituidos por la vida de las determinaciones lógicas y metalógicas, para las cuales el movimiento del drama central que se particulariza en ellas es un *destino:* por una parte, en efecto, para la particularidad en que lo universal se organiza de manera dramática, el movimiento de este universal es su propio movimiento, pues ella no es otra cosa que lo universal que *se* particulariza, *se* niega, negación cuyo sujeto es lo universal; pero, en cuanto *particularización* de lo universal, lo universal que se *niega*, negación cuyo objeto es lo universal, ella tiene en cambio el movimiento de lo universal como negación de sí misma. Por lo tanto, el movimiento de lo universal es para la particularidad simultáneamente lo mismo y lo otro; para ella, la vida universal es lo Mismo que es para sí mismo lo Otro; en suma, lo que en el nivel de la particularidad consciente Hegel denominará el destino, «conciencia de sí mismo, pero como de un enemigo» (N, pág. 283). Para las *determinaciones* del Ser trilógico, la trilogía tiene por consiguiente carácter definidamente trágico, pero para lo *universal, «lo* serio, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»,' si no pueden ser excluidos de la vida de lo Absoluto sin debilitarlo, de todos modos se ven atrapados en el juego del amor consigo que la constituye: lo Otro es lo Otro de sí, es decir, lo Mismo, la diferencia es diferencia de sí, es decir, identidad: «Dios es el amor, es decir, esta diferenciación y la nada de esta diferencia, un juego de la diferenciación que nada tiene de serio, la diferencia puesta igualmente como suprimida, es decir, la Idea simple, eterna» (G 16, pág. 227). Ciertamente, la comedia es aquí también la verdad de la tragedia, como lo Uno es, para el optimismo hegeliano, la verdad de lo Múltiple: el Dios de Hegel es, en cierto sentido, la divina comedia. Pero lo Uno es la verdad de lo Múltiple en tanto que es lo *Uno* de lo Uno y de lo Múltiple; lo verdadero es lo si*ngular,* es decir, la unidad del punto de vista de lo *universal y del* punto de vista de lo *particular, y por* consiguiente la unidad del juego cómico y de lo serio trágico -en suma, el juego serio del drama-. La comedia del Padre y la tragedia del Hijo tienen como verdad el drama del Espiritu, verdadero Absoluto. La filosofía

hegeliana es, por ende, una *dramaturgia de lo Absoluto, y al* llamar Dios a este Absoluto, el «servicio divino» que es la filosofía la convierte en oficio, ministerio, «misterio» que, como en el espectáculo de la Edad Media, presenta el misterio divino, el misterio del Dios trinitario, trilógico o dramático, un misterio completamente racionalizado, es decir, convertido en lo especulativo. Es la *dramatización* del Concepto, el Drama en conceptos.

Si la mirada hegeliana es una dramatización de la visión del ser, es comprensible que se haya complacido naturalmente en el elemento propio del arte dramático. Es sabido con cuánta asiduidad frecuentaba Hegel, desde la época de su «gimnasio», a los trágicos griegos, sobre todo a Sófocles, cuya obras tradujo; su hijo Karl informa que el teatro fue siempre su distracción preferida. Pero es también muy característico que, según la afirmación de Rosenkranz, quien se basa en un testimonio de la hermana de Hegel, la primera obra que le complació sobremanera fue la que su maestro Lóffler le dio a leer a la edad de ocho años, y que era precisamente una traducción alemana de Shakespeare: el arte se revela a Hegel a través del drama shakespeariano, y la *primera* experiencia estética del niño es la lectura de la obra que la filosofía presenta como el momento *último*, la manifestación suprema del arte, pues de acuerdo con el curso de Estética, el arte culmina en el teatro de Shakespeare, el último nombre citado por Hegel. Este descubrirá y demostrará que lo que se busca en el drama shakespeariano se realiza solo en el concepto especulativo; y quizá no sea exagerado ver en la filosofía hegeliana el devenir y el resultado de una purificación, depuración por otra parte precoz de una pasión teatral constante. Y esta filosofía muestra precisamente en el concepto filosófico no sensible la verdad -mediatizada por el contenido sensible-no sensible, es decir, representativo, de la religión- de la intuición artística sensible que se realiza como tal en la visión dramática del mundo. En verdad, podria afírmarse que Hegel es el filósofo *shakespeariano.*

Pero para el hombre moderno el drama real es, de acuerdo con Hegel, *la vida política.* Mientras que en el mundo antiguo ateniense el destino representado en la tragedia, lo universal sustancial experimentado como enemigo por la particularidad subjetiva, no podía ser la Ciudad en la cual el ciudadano se reencontraba totalmente, la disolución de esta Ciudad, es decir, la fijación -en el mundo romano-cristiano del individuo en su realidad *particular (la* propiedad), por una parte, y en su universalidad ideal (la personalidad pensante) por otra, ha determinado la aparición del Estado, *universal real,* como destino. Hegel inicia sus lecciones de filosofía de la historia sobre el mundo romano con estas palabras: «Cierto día en que Napoleón conversaba con Goethe acerca de la

naturaleza de la tragedia, formuló la opinión de que la tragedia moderna se diferenciaba de la antigua esencialmente en que ya no tenemos un destino al que los hombres deban sucumbir, y en el hecho de que en lugar del antiguo Fatum había aparecido la política. Por lo tanto, era necesario utilizar esta última como el destino moderno de la tragedia, como el poder irresistible de las circunstancias, al que la individualidad debía someterse» (G 11, pág. 3 6 1). La única tragedia plástica en la cual puede creer el hombre moderno es, ciertamente, la tragedia de la vida política, o más bien el drama de la vida política, pues en ella el hombre tiene conciencia de su universalidad, de su libertad o identidad de sí, en la cual en adelante integra la diferencia. Por lo tanto, no es casualidad que, después de Shakespeare, el drama moderno a menudo obtenga sus temas de la historia política, como es el caso en Goethe y Schiller. Así, el prejuicio dramático de un filósofo moderno no podía encontrar mejor alimento que el espectáculo de la vida política. Para Hegel, el verdadero héroe dramático es el *gran hombre de la historia:* Alejandro, César, Napoleón; el héroe dramático es la idealización del «individuo de la historia mundial». Lo que él ofrece, es decir, una «acción real que nace del interior del carácter que se realiza, en cuanto su resultado se decide a partir de la naturaleza sustancial de los fines, los individuos y las colisiones» (G 14, pág. 479), es esa unión de la sustancia (epopeya) y la subjetividad (lirismo), del Ser y el Sí, que solo el filósofo hegeliano realiza a la perfección, pero que se esboza patéticamente en el gran hombre de la historia. En él la particularidad, al mismo tiempo que se afirma como absoluto, por esa potencia de afirmación sirve tanto mejor a lo universal cuanto que, por ser universal concreto -vale decir, razón-, es lo que *se* particulariza, o sea lo que se realiza gracias a la mediación de la acción de lo particular que cree realizarse a sí mismo y se presta así a esta *astucia* de la razón, a esta astucia que es la razón. Por consiguiente, los grandes hombres son aquellos «cuyos fines particulares que les son propios contienen lo sustancial que es la voluntad del espíritu del mundo» (G 11, pág. 60). La pasión de los grandes hombres es un fin universal, pero, en tanto que ellos se identifican con esta pasión, se ven arrastrados por el destino, pues lo universal que realizan está incrustado todavía en la particularidad (de la oposición a lo universal existente, a su vez particularizado así) y por consiguiente debe integrarse en un universal que engloba en sí mismo a estos contrarios, lo cual exige la desaparición de los grandes hombres identificados por su pasión con un momento unilateral de la sustancia histórica. Esta desaparición, por ejemplo, la caída de Napoleón, es para Hegel «un espectáculo temible y prodigioso ... la cosa más trágica que sea posible» (C, t. ii, pág. 3 1). Seguramente no sería exagerado afirmar que Hegel, pensador dramaturgo, se interesó inicialmente en la historia

política en cuanto esta se le revelaba como la escena en que se manifiesta el gran hombre heroico. Quizá pueda afirmarse que Shakespeare lo llevó a Napoleón.

Si la primera lectura que lo impresionó fue la de Shakespeare, el primer escrito de Hegel que ha llegado hasta nosotros es precisamente la teatralización (le un tema político, una obra retórica compuesta en el gimnasio de Stuttgart, que se titula *Conversación entre Antonio Octavio y Lépido, a propósito del triunvirato;* es decir, la puesta en escena de algunos grandes hombres políticos, trabajo en el que Rosenkranz destaca con razón la influencia de Shakespeare. El drama, la contradicción, la vida, en suma, que le interesará siempre no es la vida de la interioridad subjetiva cerrada sobre sí misma, el formalismo Psicológico, sino la vida en cuanto contradicción de la vida sustancial y de la subjetividad del ser viviente llevado y superado por aquella, la vida del mundo. En Hegel hay un profundo antisubjetivismo, un rechazo del psicologismo práctico, actitud que mutila al Yo al eliminar la preocupación de lo Universal -en suma, que se relaciona con la mezquindad del ayuda de cámara de sí mismo-. En Hegel no hay ningún culto del Yo, pues precisamente este debe cultivarse mediante el culto del mundo; el hombre que dirá después que la lectura de los diarios es la auténtica oración matutina realista, ya en su primera juventud se ha volcado hacia lo universal, cuya objetividad efectiva es el mundo político. Desde su infancia en Stuttgart se ha familiarizado con los problemas políticos: su padre, funcionario del departamento de finanzas del ducado de Wurtemberg, daba acceso dentro de la vida familiar a los problemas políticos, que se daban *como problemas* en una época que ofrecia la contradicción creciente entre el absolutismo principesco y el acendrado sentimiento de la libertad, característico de la población suaba (manifestado ya en el hecho de que Suabia fuera el único Estado de Alemania meridional convertido al protestantismo). En este final del siglo XVIII , el antagonismo entre la libertad subjetiva y la autoridad fundamental hace que la vida política exhiba los caracteres de un drama que se anuda.

Este interés de Hegel por la vida política es ilimitado y universal. Apunta a lo universal, a la sustancia de la vida politica, ese universal cuyos fines se identifican en la pasión con que acomete el gran hombre sus proyectos particulares; pero Hegel estudia también la forma en que se refractan en la vida de una sociedad entera. Muy lejos de justificar la pesada ironía de Schopenhauer, el entusiasmo del joven Hegel por una novela de J. Timotheus Hermes -El *viaje de Sofia de Memel a Sajonia*- muestra su profunda curiosidad por la vida del pueblo alemán al final de la Guerra de los Siete Años, cuya imagen esbozaba la obra. Ya apunta aquí la idea de que el sujeto de la vida política es el pueblo como

expresión de un *espíritu* supraindividual, *un* espíritu que Hegel podrá determinar como tal comparándolo con otros, pues el adolescente explora la vida política en toda su variedad, presente y pasado. Pero la diferencia entre la vida política pasada que la historia revela, y la vida política actual conocida por las revistas y los diarios -Hegel lee la primera tanto como devora los últimos -se borra en la misma mirada *una* con la cual aprehende el pasado y el presente, mirada que es siempre y al mismo tiempo *participación y reflexión.*

Ante todo, participación en la vida de una época; participación real en el presente, ideal en el pasado. La historia que trae al joven Hegel no es el relato muerto de hechos pasados expuestos como tales, sino la historia *viviente* de un Tucídides, en quien verá más tarde, como en Heródoto y César, el modelo de la historia *original,* de la historia en cuanto es vivida e incluso forjada por quienes la narran. El historiador original se contenta con interiorizar en el elemento de la *representación* la realidad exterior en cuyo interior él vive, y de la cual tiene la *intuición* inmediata. La historia original es asi la presencia del pasado, no en el sentido exterior y formal de una simple rememoración presente del pasado, sino la presencia interior en el contenido mismo del pasado. el pasado en cuanto presente. Este gusto por la vitalidad, que ama en el pasado su ser presente, es también lo que impulsa a Hegel a participar realmente en la actualidad política. El hombre que a partir de la primavera de 1807 será durante 18 meses redactor del *Diario de Bamberg,* afrontará como publicista los problemas de su tiempo. Es significativo que la primera y la última de las obras publicadas por Hegel sean escritos políticos de actualidad. Hegel estuvo siempre atento a la vida política de su época o del pasado; ¿acaso un aforismo de Jena no afirma que la razón consiste en el hecho «de estar despierto»? El gusto de Hegel por la historia original y el compromiso político, la política original, testimonia idéntico deseo de participar en el drama más vivo, el que se representa sobre la escena política. Esta vigilancia de Hegel jamás se vio desmentida, ni siquiera cuando se convirtió en el *filó*sofo de la historia y la política. En *Hegel y su tiempo,* Haym declara que la intuición viva, característica del sur de Alemania, se equilibró siempre, en este hijo de esa región intermedia que es Suabia, con el entendimiento crítico propio de la Alemania del norte. Es muy cierto que en este gran mediador que fue Hegel, la reflexión jamás anuló a la vida. Pero es también la razón por la cual la vida solo lo satisfizo en cuanto manifestaba su *sentido,* en cuanto era la *vida del sentido.* La participación de Hegel en la vida es siempre la de un ser cuya tendencia a la reflexión se muestra tan precoz como su amor a aquella. La estructura dramática y el interés político de la visión que Hegel tiene del ser determinan una visión que es en sí esencialmente *pensante, y que* muy pronto

será también para sí en cuanto filosófica. Hegel es el *pensador* shakespeariano de Napoleón.

En Hegel, el dramaturgo de la política es un dramaturgo que piensa y que llegará a pensar que el pensamiento del pensamiento, es decir, la filosofía, realiza la aspiración de todo dramaturgo y de todo político: presentar lo Absoluto en la totalidad de esta manifestación de sí que él es, es decir, concretar esta *manifestación,* objetivación, oposición, y superarla en la reunión infinita constitutiva del *Sí,* lo que no es posible en el elemento de lo sensible, en que se mueven el político y el dramaturgo, pues la homogeneidad de lo sensible determina que sea imposible la aparición de la oposición absoluta, y su exterioridad impide la reunión infinita, la que, por lo contrario, solo es posible en el elemento del sentido, unidad de sí mismo y de su Otro. Subraya Hegel (G 14, pág. 242) que el pensamiento filosófico presenta una afinidad con la imaginación poética, y en efecto, como decía Fichte e ilustró Schelling, es «imaginación creador y no el seco ejercicio del entendimiento; pero la imaginación creadora del filósofo será en Hegel creadora no de la unidad *sensible* del sentido y lo sensible, de lo universal y lo particular, de la *figura,* sino de la unidad de *sentido* del sentido y lo sensible, del *concepto. El* sentido de la vida que interesa a Hegel es ser la vida del sentido, y el hegelianismo es en realidad la dramatización del *concepto.* Por ende, si por su estilo dramático la mirada hegeliana debía sentirse naturalmente atraída por la vida política, en la medida en que esta mirada es la mirada dramática de un pensador, debía concebir esencialmente el *concepto vivo* de la política, y conducir a una *filosofía* política.

Ciertamente, para Hegel se trata de *pensar* la vida, de aprehender su esencia, y si la esencia --como Hegel, evocando el genio especulativo de la lengua alemana, lo recuerda en *su Lógica*- es el ser en cuanto pasado *(Wesen-gewesen),* la mirada hegeliana a la vez que confiere carácter Presente al pasado recuperando su vida, confiere carácter pasado al presente -actual o reencontrado- en cuanto quiere aprehender esta vida como vida del sentido.

Nunca es posible comprender más que en el pasado, y en Hegel siempre se aprehende al mismo tiempo el presente mediante una mirada retrospectiva, la mirada del que en un solo movimiento ha superado este presente. En su Juventud Hegel ya tiene la mirada del hombre a quien sus camaradas del seminario de Tubinga llamarán «el viejo». La vigilancia hegeliana es la propia de la reflexión en busca de la esencia, y de ese modo Hegel interroga a la historia y la política. Por la época del gimnasio de Stuttgart, Hegel tenía en gran aprecio el *Manual de*

historia universal de Schróckh, que se esfuerza por dilucidar la historia y que, en lugar de relatar simplemente hechos, elabora una historia «pragmática» pensándola con arreglo a categorías. Hallamos en el joven Hegel un gusto explicito por lo que el denominará más tarde la historia *reflexiva*, que no se contenta, como la historia original de la cual se alimenta, con interiorizar en la representación la efectividad exterior recibida en la intuición, sino que analiza esta representación, la exterioriza en sí misma en relación consigo misma, en suma, hace actuar a ese gran «Epitomator», ese gran Separador que es el entendimiento. El historiador reflexivo está separado de su objeto por la exterioridad constitutiva de la reflexión, y en la medida en que esta reflexión es ante todo *inmediata,* irreflexiva, el historiador aplica a lo que se le presenta como pasado determinaciones *abstractas* que se le ofrecen inmediatamente porque son las *suyas,* las de su tiempo, y las proyecta así sobre el pasado. El historiador reflexivo lee en el pasado los fines de su presente como lo muestra la representación de la antigüedad a la cual se entregan los franceses de la época de la Revolución. Como el sentido del pasado no es asi, ante todo, más que un sentido presente, no solo es vano querer extraer lecciones del pasado, pues la lección de la historia es que jamás se han extraído de ella lecciones eficaces, sino también absurdo, pues la lección del pasado es siempre una lección presente. En realidad, muy a menudo es el historiador reflexivo quien ofrece lecciones al pasado, pues en la medida que las categorías mediante las cuales quiere comprender el pasado son sus categorías, no pueden dejar de manifestar la falta de concordancia del pasado con ellas, es decir, con el punto de vista que el historiador reflexivo de manera irreflexiva no puede poner en tela de juicio, y que por lo tanto constituye para él lo Verdadero y el Bien: así, frente al pasado se comporta como un *juez, y para* él comprender es simultáneamente criticar el pasado en relación con un *ideal* que define el espíritu de la época presente, en relación con una *filosofía,* de la cual el adolescente de Stuttgart, al referirse a la historia pragmática, decía que era necesaria para la elaboración de esta última.

Es la misma actitud reflexiva del juicio la que orienta inicialmente el esfuerzo de Hegel por pensar la actualidad política criticándola a partir de un ideal; esta oposición testimonia la existencia de cierta concepción de la filosofia que, aun cuando el ideal que se propone no sea reflexivo-juridico por su contenido, ciertamente es reflexivo-jurídico por su forma, la forma de la contradicción de lo ideal y lo real, del sentido y de la vida. La primera «filosofía política» de Hegel aparece así presupuesta en la elucidación del sentido de la política real, exterior a esta última, y esta exterioridad del sentido (lo universal) y de la vida (la particularidad) caracteriza el entendimiento y la reflexión. Proclama la oposición de la política y la filosofía, de una filosofía cuya virtud consiste en su papel

negativo de crítica de la actualidad, es decir, en su estilo esencialmente *moral*. Hegel piensa ante todo la política pensando *sobre* ella y contra ella, con arreglo a puntos de vista que, como consecuencia de su exterioridad a *la* Cosa que se trata de pensar, se revelan múltiples y variables. Por lo tanto, nuestro primer capítulo estudiará el devenir *de los* pensamientos de Hegel *sobre* la política.

Pero esta negación recíproca de la vida real y del sentido ideal, que constituye para el historiador y el político reflexivos el sentido de la vida que ellos quieren entender, será a su vez negada por Hegel. La preocupación fundamental de la unidad de la unidad (aquí la participación) y de la no unidad (aquí la reflexión), le impide tanto atenerse a la oposición unilateral como permanecer en el nivel de la simple participación. La participación goza de la vida, pero no la comprende, pues la particularidad de esta vida se erige inmediatamente en horizonte universal (tenemos allí un seudouniversal, pues lo universal incluye la mediación), en lugar de integrarse en lo universal verdadero, a partir del cual podría determinarse su sentido real. La reflexión no llega a la vida que aspira a comprender, pues no ve su particularidad sino a través de un universal, a su vez particularizado por la parcialidad de su interpretación y la parcialidad de su juicio, es decir, un seudouniversal cuya determinación no puede, por lo tanto, aprehender la particularidad viviente y verdadera. La participación no llega a la verdad, pero tampoco pretende alcanzarla; por lo contrario, la reflexión yerra, pues afirma poseer esta verdad a la que no llega. Es comprensible que Hegel se haya aferrado sobre todo a esta reflexión que separa lo universal y lo particular, lo universal que ella supone y lo particular a lo cual se impone. Podría hallarse una anticipación práctica del rechazo teórico de lo universal abstracto, separado de lo particular, que constituye un tema fundamental del hegelianismo, en la práctica teórica del adolescente, que manifiesta por su parte una acentuada inclinación hacia el carácter concreto del arte, la política y la historia, y una indiferencia frente a los procesos generales, abstractos, de la filosofia dominante. La primera formación de Hegel no fue propiamente filosófica, en el sentido técnico del término. Retrospectivamente es posible presentir la filosofía de lo universal concreto en este desdén precoz por lo universal separado que constituyen las generalidades filosóficas; en cierto modo hay en ello un instinto práctico de la razón teórica. Hegel no se convertirá en «filósofo» sino cuando perciba que la filosofía puede reconciliarse con la realidad; más aún, que es la única que puede reconciliarse con la realidad, y que la reconciliación de la vida consigo misma -la vida arrancada a la muerte de una diferencia no recibida en la unidad, la libertad o la felicidad- solo puede realizarse por la filosofia y en ella. Y en la medida en que el ser allí efectivo más concreto de la vida humana es la existencia política,

la filosofia hegeliana propiamente dicha nacerá con la conciencia de la reconciliación de la filosofía y la política. Y por ella Hegel concebirá la filosofia de la política como inmanente a la política, y su filosofía es el saber de la filosofia de la política como filosofía que tiene por objeto -pero también por sujeto- a la política misma. La filosofía de Hegel discierne que ella no es otra cosa que la política pensándose como pensamiento y pensamiento de la política en la conciencia del filósofo. El capítulo 2 se ocupará del pensamiento hegeliano de la política, ante todo como este *pensamiento de la política pensándose a sí misma*.

Pero al *pensarse* a sí misma, la política llega a la verdad de su propia diferenciación y unificación, de su organización propia, una verdad que es efectivamente la suya -y que por lo tanto es realizable, pues en ella la política se piensa *a si misma*-, pero a la que solo puede llegar por la mediación de esta elevación a la idealidad filosófica, elemento en que la diferencia, la unidad y la unidad de ambas se determinan de manera acabada. Al deducir el concepto inmanente y por lo tanto verdadero de la política, el filósofo la eleva a su verdad, y entonces puede proponer una política filosófica que es ciertamente el ideal de la política real, pero precisamente el ideal cuyo sujeto es la política real, que constituye, por ende, la anticipación normativa de su propio devenir inminente, el desvío ideal que ella recorre en la conciencia filosófica para definirse en su verdad y realizarse así sin las inutilidades de la contingencia. Nuestra presentación del pensamiento hegeliano de la política tendrá lugar, entonces, mediante el estudio de esta como *política del pensamiento.* Así como Hegel concilia la vida de la historia original (la representación) y el sentido de la historia reflexiva (el entendimiento) en el concepto (identidad del sentido y de la vida) de la historia filosófica (la razón, donde la historia pensada -*Historie*- es la historia real -*Geschiclite*- que ha cobrado conciencia de sí, donde el espíritu del presente tiene como contenido la verdad que se ha tornado consciente de sí del espíritu del pasado), así también ve en la política filosófica la unidad de la política viviente y de la reflexión política, en la medida en que el ideal que propone es la verdad que se ha tornado consciente de sí de la realidad política misma.

1. El devenir: pensamientos acerca de la política

Si en el amor que el alumno del gimnasio de Stuttgart profesa a la filología clásica ya puede presentirse el ideal hegeliano, este último será propuesto *como tal* por Hegel en el período siguiente, el de los años de seminario en Tubinga

(1788-1793). El problema de Hegel durante sus años de formación, en Berna (17931796), en Francfort (1797-1800) y en Jena (18011807) será determinar los *medios* de realización de este ideal que, como sabemos, es un ideal de libertad.

1. Tubinga: el ideal hegeliano

Este ideal no es exclusivamente político, en el sentido que lo político excluiría otra cosa y constituiría una esfera separada de otras esferas de la existencia humana, sino que, por lo contrario, es un ideal político en el sentido de que su contenido es la polis, la ciudad antigua, en cuanto medio de vida que permite que el hombre realice su ser en una armoniosa totalidad. Esta ciudad antigua, en la que Hegel, penetrado por el espíritu de la época, ve -lo mismo que Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller y su condiscípulo Hólderlin- el paraíso perdido de Occidente, engloba en sus límites inicialmente imprecisos la Roma republicana, pero es sobre todo la imagen de Grecia la que acosa el espíritu del joven Hegel. El «genio» del pueblo griego es para él «un hijo de la buena fortuna y de la libertad, un alumno de la bella fantasía poética» (N, pág. 28) ; de modo que el ideal griego es la encarnación de la felicidad, la libertad y la belleza -la felicidad es la prueba subjetiva y la belleza la figura objetiva de la libertad, de una libertad conquistadora, positiva, la de la fuerza juvenil que sabe hallar al Otro para asimilárselo y establecer allí su «ámbito propio» *(chez-sol)-*. La polis es sin duda el lugar privilegiado donde el hombre se siente en lo suyo, lo que es posible solo si su Si más profundo no es vivido por él como radicalmente distinto de su Si de simple ciudadano, es decir, como un Si cuya verdadera patria fuera otro lugar, un más allá. La libertad o la felicidad exige la *identidad de la política y la religión:* el verdadero dios de Atenas es Atenea. Si el «padre» del genio griego es la historia, en la dependencia de la cual ha formado felizmente su sentido de la independencia que su «madre indulgente», la constitución, ha consagrado, su «ama de leche» es la religión que, muy lejos de constreñirla con los fantasmas de un más allá terrorífico, promueve el desarrollo del fruto de la historia y la constitución confiriendo a la independencia el sentido opuesto a una separación destructiva del «ámbito propio». Utiliza el arte para embellecer los vínculos necesarios con la naturaleza, de suerte que «el ser etéreo» del pueblo griego se conserva en sus vinculos con la tierra y «se complace en estas cadenas como si fueran su propia obra, como si representasen una parte de si mismo» (N, pág. 28) ; es la amiga permanente que el griego vuelve a hallar en las fiestas de la vida politica, que de ese modo ofrece también al ciudadano la imagen de un «ámbito propio» pleno de belleza. En resumen, en la ciudad antigua el sujeto se reencuentra totalmente en la sustancia presente de la patria: «Catón llenaba todo

el ámbito de su patria, y esta colmaba toda el alma de Catón» *(N*, pág. 356). Tal es la naturaleza de este genio libre y feliz, cuyo pensamiento despierta ahora una profunda *nostalgia.* Si la ciudad griega era «la casita» *(N*, pág. 17) en la que todo es familiar, Alemania moderna es la construcción gótica sin alegría ni belleza. La vida moderna PS vida infortunada, pues en ella reina la división de la patria terrestre y de la patria celeste que, por su contradicción misma, ya no son patrias, pues en ninguna el hombre halla todo su «ámbito»: tener dos patrias equivale a no tener ninguna. La tierra hace extraño el cielo, y el cielo hace extraña a la tierra: «Nuestra religión quiere educar a los hombres para convertirlos en ciudadanos del cielo, con la mirada siempre dirigida hacia lo alto, y por esa razón los sentimientos humanos llegan a serle extraños» *(N*, pág. 27). Sintiéndose extraño tanto en el más acá como en el más allá, el hombre puede ser mantenido en ambos únicamente mediante la fuerza, gracias a una esclavitud que, en el *Tübinger Fragment*, Hegel caracteriza precisamente mediante este doble rasgo -un solo y único rasgo- «de esclavitud jerárquica y despótica» *(N*, pág. 19). El hombre se deja dominar por el poder político despótico con tanta mayor facilidad cuanto que su interés se orienta en otra dirección y que, en este Otro de la esfera política, la esfera religiosa, se justifica y consagra el mismo espíritu de sumisión. Pero en este clima de no libertad, la nostalgia de la hermosa vida antigua revela que el sentido de la libertad no ha muerto; el presente ofrece por otra parte la transformación de esta nostalgia en un *proyecto* de nueva realización del modelo de la vida armoniosa.

Si los seminaristas de Tubinga se entusiasmaban con la lectura de Kant, cuya *Crítica de la razón práctica*, que en ese momento acaba de aparecer, presenta a la libertad como el contenido de un querer, Hegel prefiere los análisis más concretos de Rousseau, de quien afirmará después que fue el primero en plantear lo Absoluto como libertad (G 19, pág. 552). Precisamente en la lectura de Rousseau el tema de la liberación, de la supresión de las «cadenas», leitmotiv de los escritos de juventud, encuentra su confirmación teórica. Y esta es tanto más importante si se tiene en cuenta que la teoría de Rousseau se verla confirmada a su vez por la práctica de los revolucionarios, de quienes era el maestro en las cosas del pensar. Hegel y sus camaradas ven en la Revolución de 1789 mucho más que un acontecimiento meramente politico, pues para ellos se trata de un esfuerzo encaminado al renacimiento de la polis antigua, el elemento en que podrá volver a desarrollarse la existencia en su totalidad. Los jóvenes inflamados que crean un club revolucionario, donde Hegel es uno de los más ardientes oradores, festejan la destrucción de la Bastilla disponiendo bajo un dosel un busto de la libertad entre los bustos de Demóstenes y de Bruto, y esta

aproximación demuestra que para ellos la Revolución es ciertamente la restauración de la ciudad antigua. En la Revolución se realiza el ideal, y el pensamiento critico de la vida deja de ser un pensamiento exterior, pues es la vida que se critica a si misma y, asumiendo el pensamiento en su propio devenir histórico, se reconstruye con arreglo a este pensamiento. Pensamiento viviente, vida pensada, unión de la participación y la reflexión. La razón consigue recrear en Francia esta libertad que había sido el don hecho a los griegos por la naturaleza. Hegel no se retractará jamás de ese entusiasmo suscitado por la empresa de realización de la libertad mediante el pensamiento. Hacia el fin de su vida dice, aludiendo a este giro en que la historia se convierte en filosofía y la filosofía en historia: «Desde que el sol se alza en el firmamento y los planetas describen su círculo alrededor de él, jamás se habla visto que el hombre se pusiera de cabeza, es decir, sobre el pensamiento, y edificase la realidad sobre él. Anaxágoras fue el primero en afirmar que el *nous* regla el mundo; pero solo ahora el hombre ha llegado a saber que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Puede afirmarse, entonces, que fue una magnífica alborada. Todos los seres pensantes concelebraron esta época. Reinó entonces una emoción sublime, un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo, como si al fin se hubiera obtenido la reconciliación efectiva de lo divino con el mundo» (G 11, págs. 557-58). Hegel festejaba todos los años la toma de la Bastilla, y J. Ritter ha podido escribir que la Revolución Francesa fue el hecho fundamental para la filosofia de Hegel: «No hay otra filosofía que en la misma medida, y hasta en sus móviles más intimos, sea una filosofia de la Revolución como la de Hegel». Si bien para nosotros el tema de la Revolución expresa, aunque no constituye, el móvil más intimo del pensamiento hegeliano, el de la reconciliación deseada del Sí y el Ser, el sujeto y la sustancia, es decir, el de la libertad o la felicidad, de todos modos este tema preocupó constantemente a Hegel en la medida en que, en el nivel del Estado moderno, no se operaba la reconciliación de la sustancia y el sujeto, de la necesidad y la libertad, de la tradición y la revolución. Si, como destaca Ritter, el pensamiento de la Revolución permaneció vivo en Hegel, ello se debe a que la realidad de la vida mantenía su carácter revolucionario, a que la revolución no llegaba a superarse en una feliz reconciliación. Al comprobar que la contradicción aportada al mundo por la Revolución, lejos de resumirse en una bella unidad, se ha mantenido simple negatividad, simple muerte, hacia el fin del período de Tubinga Hegel condena la prolongación terrorista de la Revolución, la violencia de los «robespierrots», lo que denominará en la *Fenomenologia del Espíritu* «la furia de la desaparición», de la muerte desprovista de sentido. Hegel jamás quiso una libertad opuesta a la vida, la simple abstracción de la libertad que realiza la Revolución Francesa ---como terror, realidad de la libertad en

cuanto opuesta a la realidad-. En este proceso revolucionario el sujeto quiere oprimir a la sustancia, pero no puede llegar a ser él mismo sustancial, impotencia paralela a la de la antigua sustancia, incapaz de producir sujetos. Objeto sin sujeto, sujeto sin objeto, el Antiguo Régimen y la Revolución destruyen igualmente la libertad, son manifestaciones de la escisión y la muerte a la cual Hegel opondrá la vida de la ciudad antigua. La época continuará siendo revolucionaria como consecuencia de la oposición entre la restauración y la revolución, de la muerte de la vitalidad y de la vitalidad de la muerte, pues para Hegel el problema politico es el de la instauración de una vitalidad de la vida análoga a la de la Antigüedad griega. En este sentido, ciertamente hay parentesco entre el problema hegeliano y el problema comteano: Comte y Hegel quieren promover, ante todo en el nivel politico, la reconciliación del orden y el progreso, de la tradición y la revolución, de la necesidad y la libertad, de la sustancia y la subjetividad.

Con respecto a las razones del fracaso de la empresa revolucionaria, Hegel, que entonces distingue radicalmente entre la libertad antigua, bello fruto natural, y el moderno esfuerzo racional de liberación, demostrará después que es contradictorio querer imponer la libertad, que el terror no es más que vana manifestación del esfuerzo por imponer a la particularidad efectiva lo universal abstracto, el ideal de la libertad. El idealismo práctico es el terrorismo; *la obligación de la libertad es la necesidad de la nolibertad.* El joven Hegel, colmado por la bella imagen antigua, sabe ya que no es posible aportar desde fuera la libertad al hombre, pues esta determinación por la exterioridad es precisamente lo contrario de la libertad: la necesidad, la destrucción de la unidad, la fealdad misma. La libertad debe nacer del interior, anticipándose como *sentido de la libertad.* Quien hacia el final de su vida dirá que no hay revolución sin reforma, advierte desde la época de Tubinga la necesidad de una *educación* para la libertad de la conciencia existente. Al elaborar un proyecto práctico (le educación popular, Hegel se sitúa en una corriente caracteristica de la época. Pero, su originalidad consiste en retomar este tema fundamental de la *Aufklä*rung volviéndolo contra ella: es necesario iluminar a los hombres por la religión y en ella. Hegel reprocha a la *Aufklärung* que libere al hombre alienándolo: quiere arrancarlo de lo irracional, mientras que para el admirador de la bella totalidad griega la verdadera libertad no puede consistir en separarse del Otro absolutizado de ese modo, sino en unirse con él para reencontrarse en él, arrebatándole de ese modo su alteridad limitadora. Educar al hombre para la libertad, para la razón, significa conducirlo hacia ellas de manera *continua*, mientras que la negación brutal y abstracta de lo que él es por la educación implica de hecho la negación

de la educación por lo que él es. La naturaleza misma debe progresar hacia la razón y la libertad, y lo hace necesariamente por y en sí misma. Solo el empirismo permite la realización de racionalismo: «El empirismo no es adecuado, ni mucho menos, para establecer principios, pero cuando se trata del modo en que es posible actuar sobre los hombres es necesario tomarlos como son» *(N,* pág. 19). El futuro autor de la *Fenomenologia del Espiritu,* que rehusa imponer de un golpe la verdad a la conciencia común, se manifiesta ya en esta decisión de tomar a los hombres como son, para obligarlos a realizar en si mismos el ideal de libertad. Pero en la medida en que esta realización es un pasaje, una mediación, es necesario hallar un intermediario entre el individuo moderno existente y este ideal de libertad. Como aquel identifica su ser más profundo con su existencia religiosa, la educación del género humano tal como es ahora puede realizarse precisamente si se reorienta la religión misma hacia el ideal de razón y de libertad -es decir, hacia la vida en el elemento de lo universal o de la totalidad-. La mediadora entre la religión y la totalidad, cuyo ser-alli efectivo es el pueblo, es la *religión del pueblo (Volksreligion).* Como la religión existente consagra la vida separada de los individuos, es necesario arrancar a estos últimos de su aislamiento, que obstaculiza el retorno de la bella totalidad, transformando la religión privada en religión pública o popular, la religión del despotismo en religión de la libertad. Una religión semejante será una religión del corazón y del amor, ese equivalente empírico de la razón, pues en él se universaliza lo particular reencontrándose en el otro particular *(N,* pág. 18) ; religión del amor, de la totalidad, del «ámbito propio», irá «de la mano con la libertad» *(N,* pág. 27). La educación religiosa es asimismo la educación política, y el proyecto hegeliano de una religión del pueblo está motivado por el proyecto «político» de crear una nueva polis, proyecto humanista constitutivo del esfuerzo hegeliano. Una transformación de la religión cambiará a *todo* el hombre, y Hegel ya formula aquí el tema de la unidad concreta de la existencia humana, del *espíritu del pueblo (Volkgeist).* De ahí que el joven Hegel no trate el tema político separándolo del tema religioso; en sí
mismo no es más que un momento del tema de la polis , de la totalidad concreta de la vida del hombre. Cuando quisieron crear una religión pública y nacional, los revolucionarios franceses ya hablan tenido el presentimiento de esta totalidad; pero en realidad se trataba en ese caso de un simple formalismo, pues la política revestia la forma de la religión cuya alma habla comenzado por destruir. Los textos de Tubinga muestran, por lo contrario, que la religión no puede ser determinada por la politica, del mismo modo que la
política no puede serlo por la religión, y que cada una, al transformarse, es la transformación del espíritu del pueblo, y por eso mismo, indirectamente, también

de los restantes aspectos que concurren a producir la totalidad que es. En oposición a la futura escuela «histórica», que verá en el espíritu del pueblo la raiz inanalizable y oculta de la vida nacional, Hegel lo considera, como Montesquieu consideraba «el espíritu general», resultado de «varias cosas»; pero este resultado es para él una *totalidad viviente* en la que están integrados los momentos que mediatizan su contenido. Por lo tanto, la transformación de uno de estos momentos no es verdaderamente real sino cuando se transforma la totalidad misma en que viene a integrarse, y la *intensidad d*e esta última transformación está medida a su vez por la *extensión* de la transformación de los diferentes momentos constitutivos. De ahí que sea necesario actuar sobre el espíritu del pueblo desde distintos ángulos: «Formar el espíritu del pueblo es, por una parte, también asunto que incumbe a la religión del pueblo, y por otra parte es asunto que interesa a las relaciones politicas» (N, pág. 27). Por lo tanto, la creación de una nueva polis no se logrará mediante una acción *exclusivamente* política. Hacia el fin de su estada en Tubinga, Hegel ni siquiera cree que se la conseguirá mediante una acción *esencialmente* política, pues la religión es el alma de la polis, su dimensión más profunda; la religión es lo que mantiene el genio de un pueblo, la nodriza que lo alimenta. Asi, cuando se aleja de Tubinga, Hegel piensa que el ideal de la vida libre, bella, feliz, cuya primera encarnación nos ha ofrecido Grecia, no puede realizarse por el atajo de la empresa puramente política. La reforma de la interioridad subjetiva debe acompañar --e incluso preceder- a la revolución de la exterioridad sustancial. En ese sentido se desarrollará la actividad de Hegel durante sus años de enseñanza en Berna, y luego en Francfort.

2. Berna: la apelación a la razón

Como se ve, la restauración de la polis puede obtenerse únicamente si la religión, en lugar de dividir al hombre mismo, consagra con toda su influencia la unión de lo sacro y lo profano, lo místico y lo político. Pero una mística política semejante puede existir únicamente mediante la destrucción del misticismo reinante, que separa la mistica de la política. El misticismo cristiano desvaloriza lo politico, lo público, y encierra al hombre en una vida privada dominada exclusivamente por la preocupación de lo particular, impulsándolo a desinteresarse de su suerte política y a remitirse, por lo que le concierne, a un poder extraño; por otra parte, facilita *indirectamente* la obediencia a este poder, en la medida en que, religión del no-vínculo, de la separación, realiza la Esencia en un ser trascendente frente al cual, por lo tanto, el hombre carece de esencia y de valor, y a lo sumo sirve para obedecer. Pero esta relación de separación, tan contraria al espiritu, poder de

unidad, es también una violencia que se le *impone* mediante una religión que gravita sobre él con todo el peso de una *religión ofi*cial. El cristianismo es una religión privada que, para imponerse, debe negar el carácter privado de su pro*pio contenido,* atribuyéndose la *forma* de una religión oficial, pública: es la publicidad de una religión privada. Acoge asi en sí mismo la relación dominio-servidumbre constitutiva del Estado en que el hombre no tiene su «ámbito propio», y para mantenerlo en su seno no vacila en favorecer *directamente su* mantenimiento en la esfera politica, pues según es el hombre en la vida politica, asi es en la vida religiosa. Este tema aparece en Tubinga, y Hegel lo aplica ahora a la gran revolución de la historia de la humanidad que es la sustitución del paganismo antiguo por el cristianismo, y que por eso mismo representa para él una prodigiosa regresión.

Una religión que, como el paganismo antiguo, se hallaba íntimamente vinculada con el Estado en todas las manifestaciones de la vida, que penetraba la totalidad del espíritu de la época, pudo ser vencida únicamente porque la totalidad de ese espíritu había cambiado. El espíritu de la Antigüedad era un espíritu de libertad: «Tanto en la vida pública como en la privada y familiar cada uno era un hombre libre, cada uno vivía con arreglo a sus propias leyes. La Idea de su patria, de su Estado, era el ser invisible, superior, para el cual trabajaba (...), era esa su meta final del mundo o la meta final de su mundo -que así se le presentaba y en cuya presentación y conservación él mismo cooperaba- en la realidad efectiva.

Frente a esta Idea, su individualidad desaparecía; sólo para ella reclamaba conservación, vida y duración, y podía lograrlo por sí mismo» *(N,* pág. 222). Esta libertad impregnaba la religión: los dioses reinaban únicamente sobre la naturaleza, y el hombre podía oponerles su libertad, pues su verdadero dios era el Estado, base y producto del hombre perfectamente libre. Esta religión para pueblos libres fue arrastrada por la desaparición de la libertad. El proceso de la pérdida de la libertad en Roma se desarrolla así: las guerras exitosas, el aumento de la riqueza, la familiaridad cada vez más acentuada con el lujo, determinaron el nacimiento de una aristocracia de la gloria militar y la riqueza, que sedujo a la multitud. En este proceso en que se perfila la importancia política de los fenómenos económicos -como principio de perversión de lo político-, el pueblo abandonó de buena gana el poder político a esta clase aristocrática, creyendo que en cualquier momento podía recuperar lo que, según imaginaba, solamente había prestado. Pero muy pronto el poder de algunos o de uno solo se afirmó mediante la violencia, lo cual fue posible únicamente gracias a la pérdida del sentimiento que para Montesquieu -a quien Hegel leyó en Berna, lo mismo que a Gibbon- era

el principio de la república: la virtud, el sentimiento que determina que el ciudadano esté dispuesto a sacrificarse por una Idea, realizada en su patria. La preocupación por el Todo recayó sobre un solo individuo; en el alma de todos prevaleció la preocupación por lo individual; el derecho de cada uno ya no fue más que un derecho a la seguridad de la propiedad privada; el único valor fue la particularidad individual, y el fin radical de tal goce particular, la muerte, debía parecerle terrible a ese hombre que ya no depositaba su alma en la república imperecedera, sino en una frágil particularidad. Como el valor se había retirado a la singularidad, y visto que el poder (monarquía) y el hombre no podían vivir sin una Idea, su búsqueda de un nuevo absoluto debía desembocar inevitablemente en una *Idea singular,* en un «Ideal» que salvara de la muerte a su propia singularidad. Y ese Ideal es, precisamente, lo que la religión cristiana aportó al mundo romano.

En la miseria romana de la decadencia, se presentó con el cristianismo una religión que se había adaptado a las necesidades de los tiempos, pues había nacido en el seno de un pueblo -el pueblo judío- igualmente corrompido. De ahí que Roma lo acogiera tan bien: como ya no podía hallar la Idea en la voluntad libre del ciudadano que obraba en favor de su patria, la encontraba en la divinidad cristiana, accesible a la plegaria y no al querer; el antiguo constructor de la ciudad terrestre cedia el sitio al hombre que esperaba pasivamente de un Dios externo la realización de la ciudad celeste. La doctrina cristiana de la decadencia humana expresaba la realidad de la corrupción existente y la justificaba, al mismo tiempo que la compensaba en el ideal de una felicidad futura otorgada al hombre por el Maestro divino, el Objeto trascendente: «La objetividad de la divinidad fue de la mano con la corrupción y la esclavitud de los hombres, y en realidad no es más que una revelación, una manifestación de este espíritu de la época» *(N,* pág. 9 27). La revelación cristiana no es más que una revelación del hombre: el romano privado de toda libertad inevitablemente debía tener como dios un Dios Objeto, exterior y superior a él, un Amo; su religión no podía ser otra cosa que una religión que imponía verdades y virtudes a un hombre a tal extremo disminuido y consciente de su decadencia que no podía recibirlas sino de una *autoridad,* de una religión po*sitiva.* La objetividad de Dios y la positividad de la religión expresaban y salvaban al esclavo en que se había convertido el hombre, lo salvaban *en su calidad de esclavo,* condenándolo a la libertad. Puesto que, de ese modo, «la religión y la política se entendieron como ladrones en la feria, y la primera enseñó lo que el despotismo deseaba: el desprecio de la especie humana, su incapacidad para realizar un bien cualquiera, para ser algo por sí misma» (C 1, pág. 29), la reivindicación de la libertad exige

la destrucción de esta religión cuyo alimento envenena el alma del hombre, hasta el extremo de que lo induce a aceptar como un bien la esclavitud política. Idéntico combate libran los revolucionarios que se alzan prácticamente contra la «repugnante política», así como los filósofos que luchan teóricamente contra la «esclavitud jerárquica».

Este doble combate demuestra que el espíritu de la época se dispone a cambiar: «Creo -escribe Hegel a Schelling- que ningún signo de los tiempos es mejor que este: el hecho de que se represente a la humanidad como tan digna de estima en si misma es una prueba de que el nimbo que rodeaba a los opresores y a los dioses de la tierra está desapareciendo. Los filósofos demuestran esta dignidad, y los pueblos aprenderán a sentirla; no se contentarán con exigir sus derechos hollados en el polvo, sino que los recuperarán, y se los apropiarán ... Gracias a la propagación de las ideas que muestran cómo algo *debe* ser, desaparecerá la indolencia de la gente satisfecha, dispuesta a acoger eternamente las cosas tal como son» (C 1, pág. 28). El filósofo que el propio Hegel quiere ser es el que realiza la critica de la opresión teóricopráctica, es decir, de la ortodoxia religiosa, y es aún el «filósofo» en el sentido del siglo XVIII. A semejanza de Fichte, quiere predicar la libertad, combatir la alienación religiosa que consagra la alienación politica, siendo ambas manifestaciones del espíritu aliénado que ha sucedido al espíritu libre de la Antigüedad. Hegel define claramente esta crítica de la alienación religiosa como *solo el primer momento* de la crítica general de la alienación: «Estaba reservado principalmente a nuestra época reivindicar los tesoros que fueron despilfarrados en beneficio del cielo, como propiedad de los hombres, por lo menos en teoría; pero, ¿qué época tendrá fuerza suficiente para reivindicar este derecho y tomar posesión de aquellos?» (N, pág. 225). Superando el fácil optimismo de la *Aufklärung,* Hegel sólo espera de la critica teórica que acelere el despertar de los espíritus a la libertad y por eso mismo, el proceso de la crítica práctica revolucionaria, que también ellos expresen la transformación profunda del espíritu y la entrada en el tercer período de la historia humana, el de la libertad recuperada, la restauración de la polis, la totalidad, la Idea: «Después de siglos, la humanidad nuevamente es capaz de concebir Ideas, y desaparece el interés por el individuo» (N, pág. 71).

Por lo tanto, la critica de la religión tiene un doble significado politico: es una manifestación de la «repolitización» del hombre y un estimulo –indirecto de la acción estrictamente política, cuya realización será el momento fundamental de esta restauración de la polis. Pero la lucha antirreligiosa es interpretada o presentida precisamente como una lucha política por quienes son objeto del

ataque o por aquellos a quienes convoca, y por eso la voluntad de conservar el poder político o el deseo interesado de halagarlo inutilizan los esfuerzos por alcanzar al cristianismo que lo consagra: «No es posible quebrantar la ortodoxia mientras su profesión, vinculada con ventajas temporales, esté integrada íntimamente con el organismo del Estado» (C 1, pág. 21). Hegel reconoce aquí la ineficacia del ataque *directo* al cristianismo: la negación exterior, a causa de la negación de sí misma que provoca como rechazo, por el sobresalto reactivo que suscita, mantiene la existencia positiva de lo negativo. Por lo contrario, la producción de la verdad es lo que disipa el error, pues ella no hace más que objetivar lo que se busca en la transformación del espíritu, cuyo signo es. Y tanto mejor lo disipa cuanto que se muestra como la verdad de este error, este error en su verdad, en su esencia, de modo que el error puede adherir a la verdad que lo niega, como a su esencia misma. Hegel anticipa aquí lo que ofrecerá después como la auténtica refutación, la presentación del error a sí mismo como la confesión por él mismo de que la verdad que lo niega es su propia realización. Ciertamente, por el momento, en relación con su primera concepción de la historia como proceso de alejamiento del estado de verdad y de felicidad original, y luego de retorno a ese estado, Hegel entiende que la realización del cristianismo es un *retorno a su origen y a* su verdad primera, es decir, al Cristo: por lo tanto, la refutación del cristianismo debe consistir en presentar su verdad, el Cristo, como la verdad misma -razón y libertad- opuesta al error que es el cristianismo existente. El estudio de Kant es lo que lleva a Hegel a este método, más diríamos, a esta *táctica;* a juicio de Hegel, Kant se ha visto animado ante todo por una preocupación práctica y no teórica, la que justificaba filosóficamente la proclamación de la libertad como esencia del hombre, y que suministraba, en la lucha contra la ortodoxia aliada con el despotismo, un método nuevo para imponer el reconocimiento de esta libertad a los mismos que la negaban.

En *La religión dentro de los limites de la mera razón (1793),* Kant abrió el camino a una nueva crítica del cristianismo. En opinión de Hegel, a semejanza de Sócrates, que no había atacado directamente la mitología de su época, y a diferencia de Cristo, que al mismo tiempo que propuso el principio de la virtud atacó directamente las leyes inmorales de los judíos, y por eso mismo las fijó, cuando con otro tratamiento habrían desaparecido por sí mismas ante la verdad que se proponía superarlas, Kant renuncia al argumento *ad hominem y a* la polémica contra el dogmatismo. Expone una filosofía de la autonomía, y demuestra que es la afirmación misma del cristianismo (el error) en su verdad (Cristo). Desprende el núcleo natural, es decir, racional, libre-práctico, sofocado

por el revestimiento positivo, estatuario, eclesial del cristianismo. La distinción de lo natural-racional y lo positivo, familiar a la *Aufklárung*, era, como argumento en favor del simple deísmo, destructor del cristianismo como tal, pues se remitía la persona de Cristo a una creencia positiva, es decir, impuesta al espíritu desde fuera por la autoridad de la tradición; Kant salva al cristianismo *como tal* al presentar a Cristo como el esquema sensible de la razón práctica; en su pureza, el mensaje de Cristo es un mensaje racional. Pero la ortodoxia, amenazada de disolución, se esfuerza por aprovechar esta identidad: denomina razón práctica el contenido positivo del cristianismo, y trata de que lo acepten los (malos) kantianos, cuando en realidad Kant pretendia imponer el kantismo a los cristianos. Contra los «teólogos que aportan materiales criticos para consolidar su templo gótico» (c 1, páu. 22), Hegel debe exponer entonces la identidad del error y la verdad, de la religión cristiana y la filosofía kantiana (que para él es la expresión filosófica auténtica de su humanismo de la libertad), sin que esta identificación deje de ser una critica de la religión por la filosofía. Al cristianismo le corresponde reducirse al kantismo, y para disuadir a los cristianos de la idea de realizar el movimiento inverso, es necesario que su autoridad suprema, el propio Cristo, reduzca el cristianismo al kantismo.

En la *Vida de Jesús*, escrita en Berna (1795), lejos de que el racionalismo aparezca como la simple forma del contenido cristiano, es el cristianismo el que aparece como la simple forma del contenido kantiano, y es el propio Jesús, que para Hegel no es un simple ideal ideado,[2] sino el individuo real que encarna el ideal moral -por lo tanto el Jesús real adorado por los cristianos- quien, expresándose al fin de acuerdo con la verdad de su mensaje, proclama la autonomía práctica en su valor absoluto. Lejos de que pueda llamarse cristiano a Kant, el propio Cristo *se dice* kantiano. En este quinto Evangelio, Hegel hace proclamar, por el fundador del cristianismo que Hegel rechaza, la verdad del mensaje kantiano de libertad y de razón en nombre del cual lo rechaza. El fundador de la religión positiva reinante es quien condena la positividad y enuncia como verdad de esta religión el racionalismo de la libertad, que la destruye. Así , Hegel se esfuerza por socavar desde dentro la positividad del cristianismo, para quitar, a los ojos del propio cristiano -pues aqui hace hablar al propio Cristo-, todo valor a la actitud de la heteronomia que, en cuanto se ve

[2] El texto francés dice: « . . . n'*est pas un simple idéal idéel*». Esta última palabra está construida por analongía con *réel,* a la que se opone por su sentido. *Idéel* significa lo que no tiene existencia real, en tanto que *idéal* designa lo perfecto, aquello a lo que se tiende como modelo. Como la palabra castellana «ideal» reúne ambos sentidos, para evitar oscuridades en la presente traducción se emplea «ideado» para el primer sentido, e «ideal» nara el segundo. Por ello, en la página 119 se ha vertido *idiellisation* como *ideación. (N. del 'T.)*

consagrada en el interior de la religión positiva, sirve de puntal eficaz al absolutismo político. La *Vida de Jesús* es la refutación por Cristo del cristianismo aliado con el despotismo. Al reducir lo esencial de lo que dice la teologia a lo que la autonomía moral postula, el Jesús hegeliano desvaloriza el tema eclesial de la autoridad y la obediencia, y elimina un obstáculo importante que estorba la empresa de la liberación política. Como comprende que no es posible conducir directamente a una actitud de autonomía a los espiritus que entonces estaban dominados por la positividad religiosa, Hegel advierte que es necesario utilizar la creencia positiva contra sí misma, conferir a la forma positiva (la fe en la autoridad de Cristo) un contenido racional (la fe en Cristo es la fe en aquel que exige tener fe únicamente en la razón) que a su vez no exige una forma positiva, sino libre, de comportamiento. Por consiguiente, la *Vida de Jesús* puede aparecer como un hábil medio pedagógico al servicio de un fin «politico», pues este es la restauración de la polis en la que el hombre vivia libre en la reconciliación total con el ser. Es finalmente la afirmación de la libertad absoluta del hombre -en lo que Hegel ve el espíritu mismo del kantismo-, que debe aclimatarse progresivamente mediante el paso de una religión irracional (el cristianismo existente) a una religión racional (Jesús), de esta religión racional a una racionalidad todavia religioso-teísta (Kant), y de esta, en fin, a una racionalidad que quizá no es atea (pero, ¿dónde comienza la religión?) pero si, seguramente -y en esto Hegel jamás cambió-, *a-teista,* pues es religiosa solo en cuanto rechaza a todo Dios personal trascendente, a todo Dios-Objeto cuyo ser-separado y separador destruye la bella vida de la ciudad en que la religión es idéntica a la política, goce de sí de esta, divinización del «ámbito propio».

Este carácter a-teísta del ideal hegeliano impide hablar sin reserva de la existencia de un kantismo hegeliano en Berna. El kantismo le suministra una táctica que Hegel aplica en el momento negativo de su empresa, cuando es necesario reservar un lugar definido a la instauración de una nueva mística de la ciudad libre, destruyendo el misticismo aliado con el despotismo, que culmina con el cristianismo, pero que aparece a partir de la posición de un Dios personal trascendente que fragmenta la existencia en un más allá y un aquí, en que el hombre ya no puede poseer todo su «ámbito propio». Ahora bien: los postulados kantianos de la razón práctica, más exactamente el postulado de la armonía de la felicidad y la moral, suponen la posición de un Dios trascendente de ese carácter; y desde el final de su estada en Berna, Hegel denuncia esta limitación del principio de la libertad absoluta del hombre. Al reintroducir el tema de una felicidad cuya fuente no sería la libertad humana, y que por lo tanto exigiría la existencia de un Dios «extraño», Kant, infiel a sí mismo, traiciona la afirmación

del carácter absoluto de la libertad, que para Hegel es el espíritu del kantismo. El fin de la libertad no puede ser más que un fin que ella misma pueda realizar, que sea en este punto su obra, y en el cual ella esté realmente en lo suyo propio, es decir, sea ella misma, libre. Ciertamente, es también el ideal de la libertad republicana antigua el que juzga en última instancia la expresión filosófica -utilizada momentáneamente por Hegel- que Kant confirió al tema de la libertad. El modelo humano de Hegel no ha sido jamás el sujeto kantiano, cuyo requisito último es el Objeto absoluto, el Dios trascendente, sino el ciudadano antiguo que vive y muere por su patria, la Idea del Estado (el Estado como Idea) en que él se siente totalmente libre. El teismo es la alienación religiosa, lo Extraño absolutizado. En realidad, tanto Kant como Hegel hablan de libertad, pero con esta palabra designan cosas muy distintas.

La autonomía kantiana es la negación de la determinación por la naturaleza sensible, cuyo carácter esencial es la particularidad: lo positivo es para Kant lo particular, lo racional es lo universal. Por lo contrario, para Hegel la razón es la unidad verdadera, a la que por lo tanto no se niega si se la reduce a un elemento de la multiplicidad que ella constituirla con la multiplicidad a la que se opondría; es la unidad que comprende en sí misma lo múltiple, lo universal que comprende en sí mismo lo particular, lo universal concreto o lo total, aquello por lo cual uno está en su «ámbito propio» en todo lo que es; lo positivo no es lo particular, lo determinado como tal, sino en cuanto no se integra en lo universal sino que permanece separado de ello; lo positivo es la oposición de lo racional , de lo positivo, de lo universal y lo particular. Hacia el fin del período de Berna, Hegel advierte que el kantismo expresa una nueva forma de positividad, que lo que los pueblos deben realizar no puede ser el kantismo de la libertad alienada, de lo universal particularizado por su oposición a lo particular. La Revolución Francesa, en la cual la particularidad celosa de lo universal no ha tolerado ninguna particularidad, ,:no ha demostrado que la realización de los principios kantíanos desembocaba en la fealdad del Terror, antítesis de la bella libertad de la polis? El instrumento filosófico -necesario en su calidad de tal, en una época en que la razón pretende ratificar y juzgar todo lo que es humano- que permite crear, a partir de la religión existente, una religión popular y justificarla, no puede estar en el kantismo. Como para Hegel se trata siempre de tomar a los hombres tal cual son -es decir, cristianos-, es necesario releer nuevamente el cristianismo para descubrir en la vida y el pensamiento de Jesús el mensaje de la libertad y la felicidad ' de la totalidad. Jesús es quien debe revelar lo que habla de verdadero en el kantismo, ese sentido de la libertad pervertido por la letra del kantismo. Jesús es más auténticamente kantiano que Kant: su libertad es total,

pues ella no reconoce en Dios al Objeto, el Amo ' el Otro, sino al Padre -es decir, como Hegel afirmará en Francfort, al Mismo-. Tal será la tarea de las reflexiones futuras. Hegel reanudará los estudios teológicos, pero esta vez elaborando una filosofia *original,* en vista de que el kantismo manifiesta su ineficacia. De todos modos la meta es la misma: restaurar el «ámbito propio» y feliz de la libertad, la polis. Los «escritos teológicos de juventud» seguirán siendo en Francfort lo que fueron en Tubinga y en Berna: *escritos teológico-políticos, escritos teológicos con finalidad «politica». Si* el medio preocupa a Hegel más que el fin, ello se debe a que este último se encuentra perfectamente determinado desde Tubinga, y en cambio parece dificil la fijación de un medio adecuado y eficaz. Cuando, a fines de 1796, Hegel se marcha de Berna, el fracaso percibido del kantismo y el atolladero en que se encuentra la actividad revolucionaria en Francia -dicho con otras palabras: el fracaso aparente del esfuerzo conjugado de los pueblos y de los filósofos, que debía realizar la ciudad feliz- lo sumergen en un «abatimiento» que señala la crisis de Francfort.

3. Francfort: la apelación a la historia

De la crisis de Francfort nacerá la filosofía hegeliana propiamente dicha; en efecto, en Francfort, Hegel desarrollará su proyecto original en una filosofia personal que ya tiene carácter muy técnico, y que se alimenta en el estudio de Kant, Fichte y Schelling; allí conferirá a su ideal de juventud una «forma reflexiva» y lo «transformará en un sistema» (C 1, pág. 60) organizado alrededor de algunos conceptos fundamentales (unidad, multiplicidad, totalidad, contradicción ...). El sistema hegeliano es la *reflexión,* en dichos conceptos, *de la unidad* contenida en el ideal de la bella totalidad libre y feliz. Pero, en la medida en que la reflexión es un proceso de objetivación, de oposición, de separación, reflexionar la unidad es destruirla, y como para Hegel, en Francfort, el pensamiento y el concepto todavía están identificados con la reflexión y el entendimiento, querer pensar la unidad, elaborarla en un sistema, filosofar, en suma, implica contradecir la intención con la realización, el contenido con la forma. Como se ve, la iniciativa que se propone dar una forma reflexiva al ideal de la totalidad no puede evitar la contradicción del contenido (la unidad, la totalidad) con la forma (la separación, la unilateralidad) sino remitiendo la contradicción *al seno de la forma misma,* negando a esta en sí misma para obligarla a expresar la totalidad del contenido, con cuyo fin destruye la unilateralidad de cada determinación mediante la unión con la determinación opuesta, es decir, creando conceptos anticonceptuales cuyo contenido sea la identidad de las determinaciones opuestas, por ejemplo, los conceptos de destino,

amor, vida. Estos conceptos plantean simultáneamente la oposición interna de su contenido y su unidad; así, la vida «no puede ser considerada solo como reunión, relación, sino que, por lo contrario, debe serlo al mismo tiempo como oposición» *(N,* pág. 348), es «el vínculo del vínculo y el no-vínculo» *(ibid.).* Pero Hegel subraya que esta filosofía que elabora conceptos contradictorios es la negación del concepto -el cual, como producto del entendimiento, es una determinación de la unidad analítica- y que, por consiguiente, lo que está contenido en el pensamiento de estos conceptos, aunque revestido por la forma del pensamiento, no se origina en el pensamiento, sino que inevitablemente debe ser *vivido.* La primera filosofia técnica de Hegel, en cuanto filosofia que identifica el pensamiento, y por ende a si misma, con el entendimiento separador, se aprehende así como incapaz de realizar su proyecto de pensar la unidad; se pone para negarse. La bella unidad se experimenta en la experiencia de la unidad de lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, donde lo otro simultáneamente se pone y se niega, es decir, esencialmente en la experiencia del *amor,* cuya realización es entonces, para Hegel, la *religión.* Hegel se convierte en filósofo, en el sentido técnico de la palabra, para negar inmediatamente la filosofía en beneficio de la religión: «La filosofia debe cesar con la religión, precisamente porque es un pensamiento» *(N,* pág. 348).

La reflexión, con la cual Hegel identifica entonces a toda filosofía, pone por lo tanto su Otro, el amor y la religión, como la conciliación de toda escisión, como la actualización de la vida libre y feliz. Y Hegel cree hallar precisamente esta religión del amor en el cristianismo original, cuyo estudio reanuda. El espíritu del cristianismo no es el espíritu kantiano de lo universal opuesto e impuesto a lo particular, es decir, de la *ley,* que divide al hombre en sí mismo y, al hacerlo extraño a si mismo en si mismo, lo aliena verdaderamente. Es el espíritu del amor, *unidad* de la unidad y de la multiplicidad, es decir, unidad verdadera que realiza así la aspiración de la ley, que esta no puede cumplir, pues por ella, que se opone a su Otro, más bien se afirma la *multiplicidad* de la unidad y de la multiplicidad. Ciertamente, el cristianismo se presenta como una realización de la ley judía, y quiere conciliar la existencia separada, aliénada, característica del judaísmo. Nace precisamente en un clima que, por esta forma de existencia alienada, se asemeja al del mundo actual. La meditación de Hegel en los textos publicados por Nohl con el titulo de El *espíritu del cristianismo y su destino* tiene por lo tanto también, y sobre todo, un significado actual, y su enseñanza parece poseer un alcance completamente nuevo: si el amor religioso, según lo encarna Jesús, puede superar la alienación *por si mismo,* parece que el medio puede convertirse en el fin mismo, y el ideal de la vida feliz ser *inmediatamente*

realizable, sin vincularse con una condición propiamente politica: la felicidad podría ser fruto de una reforma sin revolución. ¿Hegel viene a parar en la idea de que la felicidad, contrariamente a sus afirmaciones anteriores, es posible únicamente en la religion, en una unidad religiosa que no sea al mismo tiempo una unidad política, en suma, únicamente en la esfera de la vida privada? ¿ El ideal que se realizaba en la polis puede realizarse ahora por la vía inmediata de la reforma interior, en un mundo que es la negación radical de esta polis?

Jesús, que quiere «restablecer al hombre en su totalidad» *(N*, pág. 266), no reclama con ese fin «la Victoria de lo universal sobre lo singular que se le opone, sino más bien la elevación de lo singular a lo universal, la reunión -la supresión de los dos opuestos mediante una reunión-» (N, pág. 38 7) ; esta reunión es el amor. Aun cuando la separación de lo universal y lo particular, presupuesta por la moral dualista de la ley y confirmada por el crimen, no pueda suprimirse mediante el castigo, negación de lo particular por lo universal que él mismo ha negado, el amor restaura en su verdad la vida una, de la cual el crimen no ha suprimido la realidad, sino únicamente la apariencia. «Vínculo del vínculo y del no-vinculo», la vida mantiene, en efecto, su identidad universal en el interior del viviente criminal que, al querer negar al otro viviente, es decir, su vínculo con ese otro, su universal, experimenta por lo tanto a este, que tiene poder sobre lo particular, como una fuerza dominante que a su vez lo niega, como *un destino.* Pero el destino se ve superado en la medida en que lo particular cesa de oponerse al otro particular, es decir, a la identidad universal de los particulares, y al reencontrarse él mismo en su otro por el amor actualiza la unión de lo universal y lo particular, el vinculo del vínculo y el no-vinculo, la vida. El crimen y el destino están en la vida, como el momento de la diferenciación, pero el otro momento, más concreto, de la vida es la unificación, y esta, cuando se trata de la particularidad consciente libre, es el amor que reconcilia todo destino. Sin embargo, el crimen no agota el momento en que la diferencia se diferencia de la unidad, lo que suscita el momento en que la unidad se diferencia de la diferencia y gravita sobre ella como destino: sin herir al otro, el hombre puede, simplemente *fijándose en sí mismo y en lo que es suyo, en su derecho,* en suma, en su particularidad, separarse de lo universal que lo lleva y lo trae, y el destino es la verdad de esta «falta de la inocencia». Por lo tanto, el alma que quiere experimentar totalmente la felicidad en el amor se esfuerza por huir del momento del sufrimiento en que se experimenta el destino, procura renunciar a su particularidad, valorizada en el derecho. La libre elevación por encima del derecho -por consiguiente, de la esfera del Estado, que es su garante-, constituye la solución que el alma bella de Jesús propone al hombre ávido de felicidad. El

apolitismo[3] del amor cristiano, ¿es realmente el medio de realizar esta vida de libertad, buscada hasta ese momento por Hegel en la restauración de la antigua polis?

Jesús renuncia a las determinaciones (hijo, esposo, padre, ciudadano) mediante las cuales el viviente está en relación, *por ser diferente,* con otros vivientes. Un renunciamiento tal no tiene límites en sí mismo, puesto que toda determinación cae bajo el dominio de lo universal vivido entonces como destino doloroso; el alma bella se retira a un vacío total, y este vacío es una nada. En efecto, al renunciar al no-ser de la particularidad, no por ello el hombre alcanza el ser de lo universal; lo universal a lo que jesús se entrega es lo universal *particularizado* por su oposición a lo particular, es decir, solo uno de los momentos de lo universal verdadero que es al mismo tiempo la unificación de las diferencias y la diferenciación de la unidad, la unidad de si mismo y de su otro, lo universal concreto de la vida o de lo que Hegel denominará después *Sittlichkeit,* la existencia ética. *La vida es la verdad del amor.* Así, la pretensión de rechazar lo particular para identificarse con un universal que desde entonces no se dará más como destino implica ciertamente diferenciarse de lo universal verdadero, que es también particularización de si, inclusión, y no exclusión, de lo particular que por ende ha sido tomado en cuenta; es particularizarse con respecto a él y ser arrastrado por él como por un Otro, y es también ensayar un destino. Jesús, que quiso huir de todo destino, encuentra el más duro de los destinos, pues contradice el proyecto fundamental con el cual identifica su vida. Este destino se le presenta, en la realidad, como lo Universal guardián de las particularidades, que niega al individuo el derecho de negar su propia particularidad, mediante la cual -ya que la determinación es, en cuanto limitación, relación con el otro constituye con los otros un sistema de relaciones vivas, una organización de la vida de los individuos que es el *Estado,* por imperfecto que sea. *El Estado es el destino de Jesús:* no puede amarlo, puesto que es el ser fijo del sistema de determinaciones a las que él mismo se opone con disgusto, ni oponersele, pues ello implicarla transformar el amor en odio y fijarse en una particularización determinada por esta oposición; por lo tanto, sufre pasivamente el Estado, sometiéndose («Dad al César ... ») a lo que condena, y padeciendo así esta contradicción. *El alma bella* de Jesús vivió una *vida sin belleza.*

Este destino de Jesús fue asimismo el de la *comunidad* que él fundó: el amor cristiano no puede aportar la felicidad o la libertad, pues la separación del sujeto

[3] «Apolitismo», por analogía con «cosmopolitismo», para indicar la falta de vínculos con la polis o, como en este caso, la pretensión de realizarse fuera de los límites de la polis representada por el Estado. (N. *del R. T.)*

y del objeto, del Sí y el ser, es la negación del «ámbito propio». La comunidad cristiana, dominada por el universalismo abstracto, el formalismo del amor negador de toda diferencia y por lo tanto de todo contenido, es incapaz de producir una acción o una obra determinada: se abstrae de la vida descuidando el vasto campo de la diferencia, de la objetividad, y esta negligencia determina que para ella la vida sea un destino implacable. Para el hombre, vivir verdaderamente significa coincidir con el movimiento de la vida, que se diferencia al mismo tiempo que reabsorbe la diferencia en la unidad que en adelante deviene concreta, totalidad. Diferenciarse en una acción efectiva, de acuerdo con la diferencia que lo particular recibe del Todo inmanente a él como su alma, tal la vida que Hegel había descubierto en el ciudadano antiguo que tenía su «ámbito propio» en una ciudad que era su objetivación viviente y vivificante. Por lo contrario, cuando quiere ignorar la objetividad, la subjetividad pura del cristiano la deja subsistir en su alteridad y la convierte en positividad. Por otra parte, en ello se traiciona, pues al querer *diferenciarse* de lo objetivo, de lo opuesto, de lo diferente, se fija a si misma en este elemento impuro al que condena. De modo que al diferenciarse del Estado, unidad diferenciada y por lo tanto impura, el amor cristiano tiende a objetivarse en la existencia objetiva *privada,* la de la propiedad, tanto más cuanto que, al extenderse, el cristianismo pierde la intensidad del vínculo de amor y remite al cristiano a su particularidad propia, y que esta distensión del vínculo de amor implica, por otra parte, la organización de una comunidad en una sociedad objetiva que imita al Estado fuera del Estado -es decir, la Iglesia-. Por consiguiente, el rechazo de la objetividad conduce al cristianismo a revestir la forma de objetividad que encuentra alli, y cuyo contenido (interés privado, estructura estatal) rechaza. Esta contradicción atestigua la necesidad de la objetivación: el cristiano ya no puede condenar sin hipocresía al Estado y a la propiedad: «El destino (le la propiedad ha llegado a ser todopoderoso para nosotros», escribe Hegel (N, pág. 273), y oponerse al Estado significa de todos modos asumir su forma en la caricatura eclesial. Como la objetividad es necesaria, la libertad exige que el sujeto construya en ella su «ámbito propio», en lugar de intentar vanamente retirarse. Así, la religión cristiana del amor, que separa el amor y la vida, la religión y la política, la políticay la economía, la economía y la religión, en suma, que no vincula los momentos de la existencia humana, no es verdaderamente religión: el amor tiene su verdad en la religión, pero Hegel no cree entonces que la verdadera religión sea el cristianismo. En la religión teista reinante, la vida que se fija en una infinitud separada de lo finito puede ser «terriblemente sublime» (N, pág. 351), no puede ser una vida bella, feliz, verdaderamente infinita. No es posible ser feliz en la religión si no se es feliz en la vida: «los pueblos felices» son los que, por consiguiente, ignoran en

particular la separación de la Iglesia y el Estado, medio concreto de vida. Hegel critica el dualismo afirmado por Kant entre la Iglesia y el Estado: su separación implica su recíproca negación. En efecto, o bien el Estado, por ejemplo el Estado moderno, es simplemente el garante de la libertad a-política del propietario privado, y en ese caso, puesto que concibe al hombre nada más que como un poseedor, choca con la Iglesia, que lo concibe como un todo, y este conflicto puede suprimírse únicamente mediante la negación del Estado o de la Iglesia; o bien, como en la Antigüedad, el Estado es un Todo completo, y en ese caso «la Iglesia y el Estado no pueden ser diversos. Lo que para este es lo pensado, lo dominante, es para aquella el mismo Todo, representado como un Todo viviente por la fantasía poética» (D, pág. 282). La religión que reconcilia, vincula, la religión en su verdad, ciertamente es siempre la religión del pueblo, ahora ausente. Los estudios teológicos de Francfort confirman por lo tanto que el proyecto de libertad o de felicidad no puede realizarse más que en la unidad de la religión y la política, de modo que el tema de la polis constituye el elemento a partir del cual se rechaza el dualismo cristiano de la vida privada y de la vida pública. Sin duda, la imagen antigua está siempre presente.

Pero este largo desvio por la meditación del espíritu del cristianismo no ha sido inútil: ha permitido a Hegel cobrar conciencia de la *imposibilidad de reducir el mundo moderno* al *mundo antiguo.* El hombre moderno, que ha conservado del cristianismo la idea de que tenía, más allá de toda particularidad, como Yo puro, un valor infinito, este hombre a quien el derecho romano -vinculado por Hegel, ya en Berna, con el fenómeno cristiano- ha fijado, sin que sea posible desandar camino, en la esfera de la propiedad privada, no puede integrarse en la totalidad orgánica del Estado como el ciudadano griego ignorante de su subjetividad esencial. En Francfort, una de las ciudades alemanas de mayor actividad comercial, Hegel aprehende la *vitalidad original* del mundo moderno, que excluye toda repetición del pasado en el presente. Su proyecto es siempre la creación para el hombre de un «ámbito propio» de libertad, pero la libertad del hombre moderno no podria reproducir la del ciudadano antiguo. En el Estado moderno, a tal extremo más dilatado que la república antigua, el individuo ya no puede identificarse *inmediatamente* con lo universal, y puede hacerlo sólo por *mediaciones* que distienden la identidad del ciudadano y del Todo estatal, constitutiva de la libertad. Sin embargo, si esta identidad que ya no es inmediata es tanto menos fuerte cuanto que las determinaciones que la mediatizan no están organizadas *racionalmente* para salvar la solución de continuidad entre el ciudadano y el Estado, la causa de ello es también cierta indiferencia con respecto al Estado, originada en que el hombre moderno no encuentra ya su

libertad, su «ámbito propio», en el Todo nacional, sino en la esfera limitada de la propiedad privada. Hegel insiste entonces en los peligros de esta propiedad -y de la desigualdad que ella implica para la vida política: «La historia demuestra cuán peligrosa es la riqueza desproporcionada de algunos ciudadanos, incluso para la forma más libre de la constitución, y cómo amenaza destruir la libertad misma ... » (D, pág. 269). Reconoce la validez de la intuición de los *«sans-culottes»* franceses acerca de la contradicción entre la libertad política y la desigualdad económica. Pero, como ha comprendido que el destino de esta propiedad era inevitable en el mundo romano-cristiano, es decir, moderno, realiza un estudio objetivo del asunto y lo analiza en el lugar en que la vida económica se había desarrollado más: en Inglaterra. De modo que en 1799 redacta un comentario sistemático -lamentablemente perdido- de la obra del economista inglés Stewart, mercantilista moderado, abordando los siguientes temas la motivación de la actuación humana es el interés personal; el acrecentamiento de la riqueza, meta final de la actividad nacional, se realiza mediante el mecanismo de la emulación, que a causa de la competencia internacional debe contar con la ayuda y la rectificación de la intervención estatal. Hegel utiliza estos materiales, pero, oponiéndose a la subordinación de la política a la economía, a la reducción del hombre al mecanismo ciego e infinito de la vida económica, se esfuerza por mantener el vínculo afectivo y activo, por muy mediatizado que deba hallarse en adelante, del individuo con el Estado como totalidad en la cual pueda sentirse en su «ámbito propio». Al estudiar las condiciones inhumanas del mundo actual, Hegel conserva el ideal de libertad realizada en la polis antigua y que ahora es necesario realizar de manera original, integrando la sociedad económica actual en el Estado moderno que debe definirse racionalmente. Consciente de la diferencia radical entre el presente y el pasado, cuya imagen siempre es fascinante, ¿cómo concibe Hegel el vínculo de este presente con un porvenir en que, bajo una forma nueva, lo divino podría retomar a la tierra?

Precisamente en Francfort Hegel percibe la relación original de los momentos del tiempo, que hace de este un proceso creador irreversible, una *historia*. Hasta entonces el tiempo no era para él más que una f*orma* en el seno de la cual la libertad, al afirmarse, A renunciar a sí misma o al recuperar su vigor, planteaba un contenido con referencia a un ideal cuya realización parecía independiente del tiempo, pues existía la esperanza de poder realizarlo nuevamente el deber-ser era la verdad del ser, el curso del tiempo era simplemente el medio indiferente que se ofrecía a la virtud heroica del querer. Esta separación de la forma y del contenido del tiempo, del ser y del deber ser, este *doble formalismo* de la concepción del tiempo y de la libertad era muy característico de la reflexión y del entendimiento.

En Francfort, la crítica de la reflexión y el análisis de la vida que se organiza por sí misma en sus propias modificaciones llevaron a Hegel a considerar el devenir humano como una manifestación de la vida, a reconocer su desarrollo inmanente, su *necesidad, y a* situar en él la libertad, a ver en el deber-ser la simple anticipación de sí del ser. Esta progresión hacia el realismo se realiza con lentitud y dificultad, en esa crisis de la cual Hegel ha dicho que señalaba el laborioso pasaje de la adolescencia idealista al realismo de la edad adulta.

Ante todo, se conserva el tema de la libertad como autonomía práctica moral-revolucionaria, pero integrada en la perspectiva de la vida del mundo como necesidad histórica, en el sentido de que la libertad es el espíritu del tiempo, el contenido del momento actual de la necesidad. La oposición anterior entre lo ideal (la libertad) y lo real (la esclavitud) se convierte en una oposición, *en lo real mismo,* entre su *interior, su* espíritu y su *exterioridad sin* espiritu, pero el prejuicio fundamental de Hegel será siempre que lo interior avanza sobre lo exterior, la subjetividad sobre la objetividad. Este optimismo hegeliano se manifiesta en la primera obra publicada por Hegel (1798), una traducción comentada de las *Lettres confidentielles sur le rapport juridique passé du pays de Vaud á la ville de Berne* (Cartas confidenciales sobre el informe jurídico enviado por el país de Vaud a la ciudad de Berna) de J.-J. Cart, abogado de Lausana. La *necesidad* de la libertad hace precaria la existencia de la injusticia apremiante, pero en tanto que se trata de una necesidad de la *libertad,* el derrocamiento de la injusticia debe ser orientado por la autonomia del querer. La libertad gula el curso de la necesidad que la sobrelleva. El *papel* de la libertad es por lo tanto limitado, pero su *contenido* continúa siendo el mismo: el voluntarismo de Berna persiste en la aparición del tema de la necesidad histórica. Esta *coexistencia* de la libertad y la necesidad, equilibrio conceptualmente precario, aparece también en el escrito de 1798, que no fue publicado por razones de prudencia, «Sobre la situación interior reciente de Wurtemberg, particularmente sobre los defectos de la constitución de la magistratura». En dicho trabajo Hegel destaca que el curso de las cosas conduce a la destrucción de la estructura actual del Estado, tan opuesta a las exigencias del espíritu de la época. Pero es necesario rechazar «la angustia que necesariamente debe» (HP, pág. 152) sufrir un cambio que, como no está controlado por la razón libre, puede aportar lo peor junto a lo mejor, y provocar indiscriminadamente el derrumbe de lo bueno y lo malo que se hallan entrelazados en el interior de las estructuras existentes. Apoyándose en «el coraje que quiere» *(ibid.),* el hombre debe determinar lo que puede mantenerse y lo que está condenado a la ruina; como el espíritu de la época es la moralidad, lo que inevitablemente debe derrumbarse es

la injusticia denunciada por la moral: «En este juicio, la justicia es la única medida de referencia; el coraje en la realización de la justicia es la única fuerza que puede eliminar totalmente, en el honor y la serenidad, lo que está vacilando, y producir un Estado más seguro» *(ibid.*, pág. 151). El honor y la dignidad moral incitan al hombre a realizar libremente la necesidad, para hacer de la necesidad ciega la necesidad racional que concilia el poder y el querer, el ser y el deber-ser. Asi, la voluntad de lo ideal perdura, pero corregida por el sentido de lo que es realmente posible. El honor del hombre no se manifiesta ya sin su prudencia. En suma, sin abandonar el idealismo del principio, el humanismo hegeliano se satura de realismo por el reconocimiento de la realidad del tiempo histórico. Pero hacia el final del período de Francfort este reconocimiento culmina en la posición de la *identidad* esencial de la idea y la realidad.

Hegel advierte, finalmente, que lo ideal puede realizarse en cuanto es la idealización de lo real que se anticipa en él; la acción aparente (deseada) de lo ideal sobre lo real es la aparición ideada de la acción (‚necesaria) sobre sí de lo real mismo. Lo ideal ya no es causa por sí mismo ni asociado con la necesidad: es un momento de la necesidad. La necesidad histórica incluye en si tanto lo ideal que ilumina su movimiento como el proceso subterráneo ciego que se desarrolla en la masa humana. El tema de Berna, la conjunción del esfuerzo de los pueblos y el trabajo de los filósofos como fuente del progreso histórico, adquiere un nuevo sentido cuando Hegel unifica el papel de las masas y el de los intelectuales como dos momentos vinculados en el concepto de la historia en cuanto devenir creador de sí. Describe así esta conjunción en proceso de realización: «La contradicción, que se acentúa siempre, entre lo desconocido que los hombres buscan sin tener conciencia de ello y la vida que se les ofrece y concede, y que ellos hicieron suya, la nostalgia de la vida en quienes han elaborado en sí mismos la naturaleza en la Idea, contienen la tendencia a una aproximación recíproca. La necesidad de aquellos de adquirir conciencia de lo que los mantiene prisioneros y de lo desconocido que desean, confluye con la necesidad de estos de realizar el paso de su Idea a la vida» *(HP*, pág. 138). Los dos factores yuxtapuestos en Berna se convierten así en los momentos orgánicos de una misma vida histórica. *Hegel espera ahora del movimiento inmanente de la historia la realización del deseo humano de libertad.* El estado de reconciliación no puede ser producto inmediato del amor cristiano o de la razón revolucionaria: no se es libre junto a la necesidad o en oposición a ella; se lo es cuando la necesidad, de la cual la libertad formal del idealista constituye un momento, se ha puesto a si misma en su verdad como libertad real. En adelante Hegel desarrolla explícitamente el sentido de la libertad exigida por el contenido de su proyecto fundamental y

permanente, el de estar en su «ámbito propio». Critica toda refutación de la vida que no parta de la vida misma sino de una libertad exterior que quiera violentar su necesidad natural: «En su vida efectiva, la naturaleza es el único ataque o refutación de la peor vida, y un ataque o refutación semejante no puede ser objeto de una actividad intencional» *(ibid.*, pág. 140). En la medida en que el ser actual es el movimiento de su autonegación, los signos del tiempo muestran que, animada por el espíritu de libertad, esta conduce a la reconciliación; por eso quien aspira a esta reconciliación debe reunirse con el presente que la engendrará, porque es la autocondenación de sí mismo en lo que tiene de negativo. La «reunión con el tiempo» (N, pág. 351) es la consigna de Hegel cuando ingresa cn el consentimiento adulto frente a lo que es. Pero al consentir en lo *real* histórico, Hegel no *sabe* todavia, aunque lo presienta, que consiente en lo *racional.* El movimiento de la historia conserva todavia la oscuridad de un destino. En Jena, Hegel verá en la razón, a la que entonces distingue del entendimiento separador, la reconciliación absoluta que anima a la historia y que en ella alcanza su verdad en el saber filosófico. En Jena, Hegel reconciliará la razón (Berna) y la vida histórica (Francfort), instaurando así el hegelianismo.

1. Jena: reconciliación de la razón y la historia

La «reunión con el tiempo», de la que en adelante Hegel espera la realización de la vida libre y feliz, será también una reconciliación con la razón, con el concepto, del cual el tiempo se revelará precisamente como el ser-alli. La reconciliación con el tiempo (la historia, la politica) será total en un hombre que es e*l pensador* de la vida precisamente solo porque el tiempo se revelará como el ser-allí de la razón; e inversamente, la reconciliación con el concepto (la razón, la filosofía) se realizará con plenitud en el pensador de la *vida* sólo porque el concepto se revelará como el sentido del tiempo, de la vida. En Jena, Hegel percibe la idealidad de la realidad, del concepto y del tiempo, de la razón y la historia, de la filosofia y la política. O sea que *la reconciliación con el tiempo* es s*imultáneamente la reconciliación con la filosofia.* Porque la idea y la realidad están reconciliadas, Hegel se reconcilia con la idea y con la realidad. Precisamente en Jena se forma el hegelianismo como identificación del pensamiento y de la vida, y sobre todo de la vida histórica, paso que ha exigido una nueva concepción de esta (el sentido en el devenir) y una concepción nueva del pensamiento (el devenir en el sentido, es decir, específicamente, la dialéctica). Tal el significado infinitamente fecundo de este periodo que culminará con la *Fenomenologia del Espíritu.* En esta obra se resumen sobre todo las meditaciones hegelianas acerca del problema politico, que será el centro

de las inquietudes de Hegel mientras el infortunio y la sinrazón de la historia moderna no se hayan disipado, mientras la razón no se haya enseñoreado del tiempo, es decir, mientras no lo haya superado como uno de sus momentos. Finalmente, como lo que es es la unidad de lo uno (lo ideado) y lo múltiple (lo real), como la unidad avanza sobre lo múltiple -la idea sobre la realidad, la filosofia sobre la historia-, la reflexión de Jena culminará en la afirmación de que la libertad y la felicidad tienen su ser únicamente en el elemento de la idealidad filosófica, que será el coronamiento de la futura *Enciclopedia.*

El imperativo de la reconciliación con el tiempo induce a Hegel a sumergirse en un estudio sobre *La constitución de Alemania.* Contra el formalismo de otros teóricos politicos alemanes, que alimentan su optimismo en la nómina de la enorme riqueza de los *textos* jurídicos del Imperio, Hegel, al considerar el derecho *real,* puede inaugurar su estudio con la afirmación de que «Alemania ya no es un Estado» (HP, pág. 3), porque la obstinada adhesión de los alemanes a la antigua libertad germánica ha acarreado la disolución del derecho público en el derecho privado. Esta crítica hegeliana es en realidad la expresión de la crítica real que el espíritu de la época, con la cual Hegel quiere reunirse, formula a Alemania. Esta ha perdido el derecho de denominarse Estado, pues una multitud no es un Estado sino cuando se ha unido en la defensa común de sus bienes, defensa que se encarna en una fuerza nacional suficiente contra los enemigos interiores y exteriores. *El Estado es fuerza, y fuerza militar;* todos los restantes caracteres (unidad del derecho, de la religión...) son secundarios. Como lo destaca acertadamente R. Rosenzsveig en su bellísima obra *Hegel y el Estado (Hegel und der Staat),* este Estado-fuerza es realmente el Estado de esa época, con su renovada voluntad de poder. Pero la reunión con la época exige también el reconocimiento de las ideas de libertad que fermentan; ciertamente, el Estado no tiene como fin supremo la protección de los derechos privados de los individuos, pero debe tolerar una esfera en la cual la libertad privada puede darse un campo de acción sin perjudicar el imperativo superior de la seguridad interior y exterior: esta esfera es la de la vida económica y la autoadministración de las colectividades intraestatales (clases, ciudades, comunas). Con esta señal de confianza, el Estado obtiene a su vez la confianza y logra los réditos de su liberalismo: en efecto, para él es esencial poder contar con algo distinto de sí mismo (distinto de los ciudadanos reducidos a sus engranajes), con la libre actividad de los ciudadanos conscientes de si mismos. El Estado debe ser autoritario, no totalitario en el sentido moderno del término, y de ahí que en un trabajo de la misma época, titulado *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801), Hegel denuncie al Estado policial del idealismo abstracto de

Fichte, en el cual la policía sabría constantemente lo que hace cada ciudadano. Este esfuerzo de Hegel -comparable con el intento de los reformadores prusianos- por vincular la fuerza con la libertad se refleja en la descripción del ideal del Estado moderno en la última obra mencionada. Al reprochar a Fichte el hecho de que funda la comunidad humana sobre la autolimitación del individuo, actitud que destruye toda la vida libre, bella e infinita, al afirmar que la comunidad no es la limitación, sino la expansión de la libertad, que «la más excelsa comunidad es la más excelsa libertad» (G 1, pág. 109), Hegel introduce el aspecto *ético* en el Estado, que ya no es solo la fuerza, sino el lugar de florecimiento del individuo, la realización de la verdadera libertad, que no es la simple libertad formal de separación sino la libertad concreta de la reunión con el ser. En este vinculo intimo y vivo entre el Estado y el individuo, el primero pierde su exterioridad, su objetividad pura (imposición), del mismo modo que el segundo abandona su interioridad y su subjetividad pura, irreal. Ciertamente, el Estado es fuerza, pero el Estado ideal es aquel en que esta fuerza necesaria, muy lejos de ser vivida por el individuo como imposición, representa la de una «bella comunidad» en la cual el ciudadano se siente en su «ámbito propio», la de un organismo viviente que supera las abstracciones constrictivas del derecho. El trabajo sobre la *Diferencia* agrega por lo tanto al escrito sobre Alemania, que define la condición *sine qua non* del Estado, la fuerza, la descripción del ideal estatal en que esta fuerza es la de la *vida* de un pueblo fecundamente organizado y armonioso. Pero, sea que Hegel perciba el Estado como pura fuerza o como el «cuerpo orgánico de una vida común y fecunda» (G 1, pág. 114), se opone siempre a la absolutización antiestatal del derecho y de la justicia, es decir, en el fondo, a la constitución alemana dominada por el lema *Fiat iustitia, pereat Germani . a.* Al comprobar el divorcio que se manifiesta en Alemania entre el derecho formal y la fuerza real, Hegel evoca el destino de Italia y, como Maquiavelo, a quien elogia, se interroga sobre los medios de unificar a su país en un Estado poderoso, medios que, movido por su espíritu realista, procura hallar en la exploración de las posibilidades que yacen ocultas en el seno de lo que es.

Lo que es, es la fuerza ascendente de Prusia, Estado «desprovisto de espíritu», pero sobre todo el prestigio popular de Austria, que, más adaptada al espíritu de la época, ha convocado, mediante la creación de asambleas provinciales, la libre participación de los ciudadanos en los asuntos de Estado. Hegel piensa en Austria como unificadora de Alemania y constructora de un verdadero Estado imperial en el cual la autoridad central se apoyaría en la cooperación de las partes; en sus proyectos de reforma, Hegel combina la audacia de las innovaciones con la preocupación de conservar lo que puede ser conservado: ejércitos mandados por

los príncipes pero sometidos al emperador, gastos aprobados anualmente por una dicta universalmente electa, sin tener en cuenta las fronteras interiores vigentes, en proporción con el número de habitantes, etcétera; en suma, medidas que anticipan las de Bismarck. Sin embargo, para realizar un Estado de ese carácter no basta la persuasión o el acuerdo de los espíritus: «El concepto y la intelección suscitan tan profunda desconfianza, que es necesario justificarlos con la violencia; solo entonces el hombre se somete a ellos» (HP, pág. 136). Por lo tanto, es necesario un conquistador, un «Teseo», para obligar a Alemania a constituir un Estado uno y fuerte, y es verosímil que Hegel piense en este caso, no en Bonaparte, interesado en debilitar a Alemania, sino en el popular archiduque Carlos. Como se ve, lo que puede crear el Estado no es un contrato, sino la fuerza de un gran hombre; la Idea no puede realizarse directamente por sí misma, sino solo como sentido de una fuerza real: *la fuerza, naturaleza del Estado, es igualmente su origen.* Así, como lo expresan los temas de la introducción final del trabajo sobre Alemania, el Estado-fuerza está inserto en el movimiento *real* de la historia ' reconciliación del concepto y de la realidad, y por eso mismo fuente de esperanza y de optimismo. Al invitar a sus compatriotas a abandonar sus aspiraciones subjetivas y a consagrarse a la «comprensión de lo que es» (HP, pág. 5), Hegel quiere vincular anticipadadispone a nacer en la realidad presente.

Confiando en la identidad de la razón y la historia, en adelante el filósofo se esforzará también por precisar los rasgos del Estado racional, ideal, es decir, futuro, en el cual el hombre moderno hallará definitivamente su «ámbito propio». En una sucesión de escritos y de cursos se esbozan las soluciones que la reflexión acabada de Hegel aportará a los problemas fundamentales planteados por el proyecto de realizar un equivalente moderno de la ciudad antigua. El manuscrito de 1802, conocido como *System der Sittllchkeit* (Sistema de la vida ética), desarrolla por vez primera la racionalidad de lo que Hegel denominará más tarde el espíritu objetivo, y cuya culminación y verdadero fundamento es el Estado, pues, en la perspectiva dialéctica que ahora posee, el fin es lo que posibilita el sistema de las determinaciones cuya insuficiencia lleva a plantear aquel. En Jena, la razón constitutiva de lo Absoluto se distingue del entendimiento y se define como «la identidad de la identidad y de la no-identidad» (G 1, pág. 124), es la unidad de lo uno y de lo múltiple, de lo universal y lo particular, es decir ' la totalidad singular en la cual el Todo es inmanente a las partes, que son entonces sus momentos y órganos. Mientras que el trabajo sobre Alemania afirmaba la *coexistencia abstracta* de la fuerza (pública) y de la libertad (privada), Hegel las

distribuye ahora entre estados sociales, entre clases *(Stünde)* [4] que están intimamente vinculadas en su diferencia, pues en ellas se expresa el mismo Todo a través de sus funciones *orgánicamente unidas.* La libertad privada económica se realiza en la segunda clase, la burguesia, que vela por la subsistencia material de la primera clase, la nobleza, que gracias al trabajo universal de la guerra, en la que dirige a la tercera clase, el campesinado, encarna la fuerza del Estado. Pero, en su carácter de organismo, el Estado no solo tiene una *estructura,* sino también una *vida:* concebido asi, en su movimiento, es el gobierno que se organiza a si mismo en un centro fijo del movimiento, el «gobierno absoluto», y en las direcciones de este movimiento, el «gobierno universal». El primero, pivote de la vida estatal, es decir, garante de la integración continua de los estados sociales en el Estado, no puede confundirse con ningún estado social, sino que se encarna en hombres que han renunciado a la particularidad de un estado social, a una vida propia, y por eso mismo son capaces de conservar el Todo: por una parte la naturaleza, por otra la sobrenaturaleza, los han impulsado a cumplir este servicio de la totalidad. Muy distinto del rey-filósofo de Platón, el anciano sacerdotal de Hegel no debe a la *reflexión,* sino a un sentido irreflexivo de la vida del Todo, a la cual es sensible gracias a su elevación por encima de todo interés particular, la posibilidad, mediante una *intuición* casi divina, de deducir la ley inmanente de esta vida del Todo, cuya permanencia en el devenir asegura con ello. Esta preocupación hegeliana por asegurar la vida del Estado más allá de la arbitrariedad de la reflexión y la razón formal consagrada por las teorías mecanicistas-democráticas del Estado, es característica de la concepción orgánica que Hegel afirmará siempre. El Estado es la totalidad en el seno de la cual la diferencia, el elemento de la reflexión y la libertad subjetiva, se recupera en una unidad espiritual, una identidad ética que, pese a ser superior a la identidad natural, la acoge como momento y la utiliza como medio de sí misma; el espíritu no es la negación abstracta de la naturaleza, sino la integración de esta y del ser inmediato, la fijeza mediante la cual puede asegurar el *orden* en el progreso, el *reposo* en el movimiento. Esta concepción orgánica de la vida del Estado preside también la estructuración del gobierno universal que determina la vida del pueblo, no, como creía Montesquieu, de acuerdo con la diferencia artificial de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial (pues todo acto de gobierno unifica las tres funciones), sino de acuerdo con los tres sistemas siguientes: 1) el de las necesidades; 2) el de la justicia y la guerra, y 3) el de la educación y la colonización. Con respecto al estudio del primer sistema, el único que se desarrolla aquí, Hegel toma de Adam Smith el tema del todo de la vida

[4] Bourgeois dice textualmente *«classes»* (clases), aunque en rigor el término correspondiente a *Stánde* es *«états»* (estamentos). Véase la pág. 139. (N. *del R. T.)*

económica nacional e internacional como una resultante de diferentes necesidades individuales que se equilibra a si misma; pero al descubrir el abandono del individuo frente a este poder extraño y abstracto sobre el cual nada puede, Hegel atribuye al gobierno la tarea *circunstanciada* de imponerse a «este destino ciego, inconsciente»' de regularizar mediante intervenciones limitadas el devenir de la vida económica. Al Estado le corresponde también una tarea *constante:* frente a la separación cada vez más acentuada de los ricos y los pobres en la industria, y al hecho de que las grandes masas se ven condenadas por el maquinismo inorgánico a la bestialidad que desprecia lo que es más excelso, amenazando promover la disolución del cuerpo social, el gobierno debe promover en el interior de la clase industrial la constitución de *corporaciones* que unifiquen a empresarios ~, trabajadores estableciendo entre ellos relaciones personales y humanas. El difícil problema de las relaciones entre lo político y lo económico determina de manera más exacta el problema hegeliano fundamental, que es siempre construir y mantener la totalidad orgánica del pueblo en el seno de una vida moderna amenazada por el desgarramiento y la fealdad. Aunque revalida temas y un tono antiguos, el *Sistema de la vida ética* es el resultado de un esfuerzo por elaborar en el seno de las mediaciones del mundo actual un «ámbito propio» que aporte la felicidad que gozaba el ciudadano griego en su Estado inmediato.

Aquí no podemos analizar detalladamente el desarrollo y la reorganización aportados por los textos y los cursos ulteriores de Hegel a los temas estudiados en el manuscrito precedente. Indiquemos solo que un nuevo racionalismo hegeliano vuelve a considerar una y, otra vez los problemas de la naturaleza del Estado y de su situación en el interior del devenir del espíritu. En el articulo de 1802-1803 sobre Los *diferentes modos de tratar científicamente el derecho natural,* Hegel insiste especialmente en el estudio de la relación entre lo económico y lo político, la libertad privada, negativa e indefinida, del «por lo que a sí se refiere» económico, y la libertad concreta, positiva, infinita, del «ámbito propio» ético-estatal: ya que el mundo de la propiedad y del derecho privado ha adquirido una solidez definitiva, la única salida es *integrarlo* en el organismo del Estado, circunscribiéndolo en un estado social determinado. Esta integración en el Estado de un orden social cuya preocupación propia es antiestatal, este reconocimiento por el Estado de su Otro como su presupuesto necesario en la vida moderna, reconocimiento que lo lleva a sacrificar una parte de las energías de sus miembros para preservarse él mismo en su pureza, es lo que Hegel denomina ahora *la tragedia de la ética,* por la cual «la naturaleza ética se separa de si y se opone como un destino su naturaleza inorgánica» (HP, pág. 385) para

no enredarse totalmente en ella. Hegel encuentra la imagen de esta tragedia en el desenlace del proceso de las Euménides: Atenea, la ciudad divinizada, restituye a Orestes, el hombre desgarrado entre el sentido de lo universal y el de la particularidad, a Apolo, el dios luminoso de la unidad pura, sin diferencia, de lo universal infinito, pero asegura a las Euménides, las potencias oscuras de la particularidad indefinida, los honores divinos y un altar en la ciudad, al pie de la colina en que ella misma, Atenca, reina soberana, lo que significa el reconocimiento por el Estado de la necesidad subordinada de la actividad económica. En el curso de 1804, Hegel acentúa todavía más la importancia, para el Estado moderno, de esta actividad que parece constituir ahora una esfera integra en la cual, en el interior del Estado, la vida natural de la conciencia se universaliza, pero que no es en sí misma el Estado, lo universal verdadero, lo concreto, donde el individuo tiene su «ámbito propio» infinito. La esfera de la vida económica, denominada más tarde por Hegel «sociedad civil burguesa» *(bürgerliche Gesellschaft),* es la de *lo universal abstracto,* del mal infinito cuya particularidad sufre la violencia irracional. La satisfacción de las necesidades se ve entonces mediatizada por el trabajo de un pueblo entero. Al hallarse dividido, recortado en gestos elementales, este trabajo puede mecanizarse, y esta limitación alienante degrada la conciencia del trabajador «hasta el embrutecimiento extremo»;' adquiere un carácter más productivo, «pero en la misma proporción en que crece la masa producida decrece el valor del trabajo» *(ibid.);* finalmente, la conexión indefinida, exigida por la división del trabajo, se convierte en una dependencia ciega, un destino. En suma, «como la necesidad y el trabajo se elevan en una universalidad, forman asi para ellos mismos, en un gran pueblo, un monstruoso sistema de comunidad y dependencia recíproca, una vida que se anima en si misma con lo que está muerto, que en su movimiento se mueve aqui y allá ciega y elemental, y en su carácter de bestia salvaje necesita que sin cesar se la domine y dome rigurosamente» *(ibid.).*

Como esta sumisión por parte del Estado de su momento *natural* -es decir, del *Otro* de la realidad ética que él esjamás puede ser total, el individuo no puede pasar de la indefinición violenta a la feliz infinitud sino en el momento específicamente espiritual del Estado, es decir, en la esfera del Estado como tal; aquí lo particular no se aprehende simplemente en el poder de un universal abstracto, sino que, por lo contrario, se siente idéntico, por ser particular, a lo universal concreto de la totalidad ética de un pueblo. Este último tema, tratado ya en el articulo sobre el derecho natural, reaparece en la tercera parte de la *Filosofía del Espíritu* de 1805, la «Constitución». En el Estado propiamente dicho, la voluntad del individuo está en relación intima con la voluntad de la

comunidad. Esta relación puede revestir -y ha revestido históricamente- tres formas. Rechazando la teoría del contrato, que presupone lo que preten e explicar, el contenido universal de las voluntades individuales (pues estas no utilizan entonces su poder de obstinarse en su particularidad), Hegel afirma que la voluntad no puede ser percibida más que como un poder anterior y superior a las voluntades individuales, como el dominio de un *tirano:* «Todos los Estados han sido creados por la violencia sublime de los grandes hombres».

Puesto que la obediencia al tirano descansa sobre el hecho de que su voluntad es la voluntad inconsciente de sus súbditos, esta, que es en si voluntad de lo universal, al hacerse consciente torna superflua la tiranía, y lo universal, querido en adelante como tal, se convierte en la *ley.* Esta nueva relación, en la cual la voluntad de todos se reencuentra en la voluntad del Todo, es decir, la confianza, se manifiesta en primer lugar como la *democracia* «genial» de los griegos, identificación inmediata de la unidad del pueblo como gobierno y de su particularidad como multitud de los ciudadanos gobernados. Pero el hombre cristiano, consciente de su Si, cree aprehenderlo como tal en su «ámbito propio», es decir, en el Estado: la segunda forma de relación de confianza es la *monarquia moderna*. Esta, a la que el antiguo republicano considera por primera vez como un ideal y no ya como la prolongación pasajera y nefasta del Imperio romano, nacido de la pérdida de una libertad que ahora ya no es para Hegel más que «libertad exterior efectiva» *(ibid.,* pág. 251), reposa sobre «el principio superior de los tiempos modernos, que los antiguos y Platón no conocían» *(ibid.),* el de la libertad interior del pensamiento. En esta monarquía, el individuo se encuentra consagrado entre los extremos del monarca hereditario y de los ciudadanos conscientes de su libertad interior, pues la exaltación de la personalidad de ningún modo perjudica al Estado, en el cual cada uno cumple su función como órgano del Todo inmanente a él por la vida ética, este Todo cerrado sobre sí que posee al mismo tiempo la permanencia natural (herencia del monarca) y la movilidad espiritual (fluidez de la libertad subjetiva) de la naturaleza espiritual que es la realidad ética. La mediación entre estos extremos reside en la opinión pública, «verdadero cuerpo legislativo» que expresa la voluntad general, y cuyos organos son los funcionarios. Este paso de una concepción aristocrática a una concepción monárquica, la sustitución de la triple división de las clases por una división dual entre las «clases inferiores» (campesinos, burgueses, comerciantes, dominados por intereses particulares) y la «clase de la universalidad» (los funcionarios y los intelectuales que se abandonan en el pensamiento a lo universal, y los soldados, que se sacrifican realmente a ello en la guerra en la cual se afirma en su verdad como Estado, alcanzando unos y otros la *Moralitat*

moderna, es decir, la libertad respecto del encadenamiento ético a una situación social determinada) reflejan indudablemente el ascenso del Estado napoleónico. Pero la exaltación del sentido cada vez más acentuado de lo universal implica también una relativización nueva del Estado como tal, en beneficio de formas más elevadas del espíritu: este «es ante todo la vida de un pueblo en general; de esta, debe liberarse» *(ibid.,* pág. 253).

Si el artículo sobre el derecho natural introducía el tema de una subordinación histórica del Estado particular al Espíritu universal que goza de si en cada Estado, en 1805 la realidad pluriestatal está a su vez relativizada por la afirmación de una realidad que, aunque presentada todavía como *intraestatal,* es ya *supraestatal.* El Estado se realiza en «el arte, la religión, la ciencia» (contenido del futuro Espíritu absoluto), última parte de la «Constitución», pero lo que todavía está inserto en el Estado es la superación del Estado. Este es ciertamente el «ámbito propio» necesario a partir del cual se crea, ora y piensa, pero no es el horizonte contemplado en la creación artistica, la plegaria y el pensamiento. En estos, el individuo parece ser valorizado *como tal* en vista de su elevación por encima de toda vida ética propia de los estados sociales. Es particularmente el caso de la religión, a la que en adelante Hegel concibe bajo su forma más individualista, el protestantismo. Esta aceptación del protestantismo como verdadera religión, viraje excepcional en el itinerario hegeliano, implica en Hegel el abandono de la antigua filosofía de la historia que veía en el cristianismo la segunda edad del mundo, época de corrupción destinada a desaparecer, y su reemplazo por una nueva visión del devenir, en la cual el cristianismo constituirá, después del paganismo oriental y el helenismo, la tercera época, *definitiva,* de la historia de la religión, la que ha afirmado el valor infinito del momento subjetivo, formal, de la libertad. Este carácter definitivo exige la reconciliación con una religión de ese carácter, esencialmente privada, es decir, cierto rebajamiento del Estado, esfera de lo público, en la economía de la realización de sí. De hecho, este rebajamiento es la integración del Estado, así como también de la religión, uno y otra unilaterales, en el devenir espiritual que culmina en la Ciencia, la Ciencia que justifica en sí misma la necesidad, pero también la insuficiencia del Estado y de la religión. Pero la afirmación constitutiva del hegelianismo realizado -la de que el «ámbito propio» total del espíritu es el saber filosófico- aparece desarrollada en la última obra de Jena, la *Fenomenología del Espíritu.*

La fenomenología del espíritu es la ciencia del fenómeno, de la manifestación, ob-jetivación, oposición, escisión en si mismo del espíritu que se ve así como

encuentro del Otro, es decir, como conciencia o experiencia. Esta experiencia se analiza ante todo con arreglo a sus momentos *abstractos,* de los que ninguno, tomado en si mismo, existe realmente: el espíritu no está jamás allí como pura conciencia, conciencia de ~í o razón; al dejarse guiar por el desarrollo ideal inmanente de esos momentos evanescentes, la filosofia realiza la experiencia del hecho de que su fundamento *real* es siempre el *espíritu,* en el sentido más exacto que este término recibe en el capítulo vi, titulado «El Espiritu», y que es ciertamente el capítulo central de la *Fenomenología del Espíritu:* el espíritu (en el sentido preciso) es el espíritu (en el sentido amplio) efectivamente real, la subjetividad que se vive como la sustancialidad de un pueblo, la *conciencia que es un mundo.* En efecto, la experiencia actual que realiza la conciencia es siempre *ya* la del espíritu real, en cuanto se refiere a los presupuestos de este (es la conciencia en cuanto espíritu, que tiene una certidumbre sensible, que percibe, que desea, etc.) y siempre *todavía* la del espíritu real, en cuanto se refiere a los momentos en que el espíritu en general se realiza ejecutando totalmente su deseo de libertad, ya que, por fuerza, solo en el «ámbito propio» que representa para ella la vida en el seno de una comunidad efectiva, la conciencia puede superar la preocupación de esta y entregarse al arte, la religión y la filosofia. Este mundo consustancial a la conciencia evoluciona realmente, es decir, temporalmente, con arreglo al ritmo ternario de la unión inmediata del espíritu real consigo mismo (el mundo ético), de la escisión (el espíritu que ha llegado a ser extraño a sí mismo: la cultura) y de la reconciliación consigo que es al mismo tiempo cierta superación de sí como conciencia perteneciente a una comunidad sin embargo aceptada, y cuya conciencia sabe que ella le aporta todo -pero también sólo- lo que la efectividad política puede aportar (el espíritu seguro de sí mismo; la moralidad).

La bella totalidad del mundo ético (griego), en su carácter viviente, es la unidad de la diferencia que opone en la subjetividad sustancial que le es propia el momento subjetivo, la *familia,* y el momento sustancial, el *Estado.* La acción, siempre exclusiva, hace de esta diferencia la contradicción entre el individuo miembro de la familia y la totalidad estatal. Esta contradicción arruina a la totalidad estatal, pues al querer manifestar que es la verdad de sus partes y reprimir mediante la guerra el espíritu de singularización, choca con otras totalidades estatales, pero los espíritus vivientes de los pueblos desaparecen, como consecuencia de su individualidad, en una comunidad universal. Por lo tanto, la universalidad de esta comunidad, al principio inmediata, es decir, abstracta, está muerta y carece de espíritu, y por eso su vitalidad se manifiesta en el individuo singular como tal: es el mundo del Imperio romano; pero en este

Imperio inorgánico de lo universal abstracto el individuo aparece también él como individuo abstracto, persona jurídica formal y vacía. Se manifiesta entonces una escisión entre esta persona abstracta y la efectividad del mundo, que no es, por consiguiente, su «ámbito propio». En la medida en que el hombre, carente de un «ámbito propio» en lo real, se forja uno irreal, el mundo del espíritu que ha llegado a ser extraño a sí mismo se escinde en dos mundos, el de la efectividad y el de la fe. En el interior del primero, el hombre se esfuerza por recrearse un «ámbito propio», reunificando su realidad particular y la universalidad inefectiva; este esfuerzo es la *cultura,* mediante la cual, al sacrificar su Sí natural, universaliza su efectividad al mismo tiempo que hace efectiva la sustancia universal, creándola como un mundo real. Este mundo, en cuanto es lo universal en que está comprendido lo particular, es, en su efectividad, la realización del uno y del otro, y esta doble efectividad, creada por la cultura, es la *riqueza* y el *poder,* formas concretas, en el interior del Estado moderno, de la oposición del sujeto y la sustancia, del Si y el Ser, cuya conciliación es el proyecto fundamental y constante de Hegel.

Hegel describe en este Estado la monarquía absoluta francesa, a la que esta contradicción arrastra finalmente a la Revolución. El otro mundo, el de la fe, se dirige hacia el mismo término. Al huir del mundo del cual los dioses huyeron, la fe choca con la otra actividad supramundana, la intelección pura, que se manifiesta en las «Luces». El combate de la intelección contra los mundos de la fe y la efectividad es un encuentro victorioso, pues ella integra -y por ende supera- en sí los resultados finales de estos dos mundos: el serio racionalismo del dogmatismo teológico y el frívolo raciocinio del diletantismo del goce. Establece como valor supremo la utilidad universal, que reconcilia en si la idealidad (finalismo, providencialismo) del mundo de la fe y la realidad (interés, goce) del mundo de la cultura. Así, los dos mundos se reconcilian, y el cielo se traslada a la tierra. Tal es la aurora de 1789, que inaugura el tercer momento del espíritu que ha llegado a ser extraño a sí, y que procura reconciliarse: el momento revolucionario de la *libertad y el terror.*

La encarnación del Más Allá, simple ideal en el pensamiento de lo útil, se convierte en figura real con la Revolución, obra de la voluntad general que está vinculada solo consigo misma y con su bien. En su universalidad absoluta, esta voluntad destruye todas las diferencias sociales, pero no puede crear nada positivo, pues lo positivo es siempre algo determinado, diferenciado. Por lo tanto, solo le queda el actuar negativo, dirigido entonces contra la única efectividad que perdura después de la destrucción de todas las estructuras existentes, la

particularidad natural que es el sostén de la voluntad general: terror y muerte. Esta autodestrucción de la voluntad general en la «furia de la desaparición» demuestra que no es, contra lo que creía Rousseau, simplemente la unidad de las voluntades particulares, sino su *negación.* Por lo tanto, la libertad absoluta viene a parar en el reconocimiento de la nulidad del individuo singular, y por consiguiente del valor de lo que se juzgaba opuesto a la singularidad que debe liberarse, las «masas espirituales», los estados sociales, en el interior de los cuales los individuos consienten desde entonces en cumplir una tarea limitada, determinada. Se crea la nueva monarquía. Pero este retorno a la monarquía no significa que el espíritu, por el solo hecho de haber retornado a su punto de partida, repetirá el ciclo necesario que acaba de recorrer. Pues la libertad revolucionaria ha hecho surgir en el mundo un principio nuevo que, como tal, debe determinar el futuro: la conciencia que solo remite a sí misma y es, a causa de esa uníversalidad (supresión de toda relación con un Otro), negación total del carácter empírico en vista del Yo inteligible (contrariamente a la cultura, que tendía a bienes empíricos o trascendentes). La experiencia de Francia en la cual, al convertirse en realidad política, la voluntad general se ha destruido a si misma, al retornar -aunque remozada- a la antigua vida, ha demostrado que la efectividad de esta voluntad debia ser la efectividad a-politica, inefectiva, de la conciencia de sí *moral,* nueva figura del espíritu que aparece sobre el suelo protestante de Alemania con el pensamiento kantiano y fichteano; el espíritu efectivo se supera así a sí mismo en sí mismo y, en cuanto Mo*ralitat,* inaugura la tercera época de la historia real del mundo, aquella en que la preocupación suprema de la conciencia será la religión y el saber absoluto. Pero si la Mo*ralitat* satisface en adelante una conciencia que ya no encuentra su «ámbito propio» *total* en la *Sittlichkeit,* aquella es posible únicamente si esta ya no plantea problemas, si es un presupuesto sólido. La tercera época del mundo no es la de un individualismo destructor de los Estados, pues para entregarse a las actividades superiores del espíritu la conciencia debe ser satisfecha en el nivel del momento efectivo de su «ámbito propio», que es la vida política, la *Sittlichkeit* en el seno del Estado que ha llegado a su verdad. Después de la Revolución, el Estado perdura, pero como un Estado que, fecundado por la experiencia revolucionaria, encarna la voluntad general en el monarca y rejuvenece la organización social prerrevolucionaria. Tal Estado es la monarquía napoleónica -y más tarde la prusiana-, en la cual el espíritu absoluto hallará el medio de su realización, un espíritu absoluto que ya está allí, en el protestantismo y el saber especulativo alemán. En suma, en la *Fenomenologia del Espíritu* se expresa la culminación de la historia del espíritu efectivo, de la comunidad estatal, culminación en su dominio, ahora relativizado como el medio en que puede desarrollarse una vida que lo supera, pero que no es

posible sin él y fuera de él, culminación que precisamente indica a la conciencia que su deseo de libertad o de felicidad no puede realizarse sino en lo que, pese a nacer en el Estado y alimentarse de su vida sustancial, lo sobrepasa: la religión y la filosofia. Aquí se indica la economía de la dialéctica espiritual hegeliana definitiva, y en esta economía se afirma claramente el lugar necesario, fundamental y fundador, pero insuficiente, de la vida política.

Así, el devenir fenomenológico del espíritu efectivo, descripto en su primera gran obra, expresa el itinerario propio de Hegel: la obra de Jena justifica el devenir mediante el cual el entusiasmo de Tubinga por la bella totalidad inmediata de la polis griega entra en tensión, en Berna, con el racionalismo abstracto de un Yo que, al oponerse al mundo cristiano de la alienación, se afirma y lo afirma, para combinarse inmediatamente con *él* en el racionalismo concreto mediante el cual, en Francfort, el joven que se está volviendo adulto se reconcilia con lo que es, vale decir, con lo que los trabajos de Jena describen como la aparición de una totalidad ético-política mediatizada por individuos cuya libertad subjetiva (cristiana) se reconoce definitivamente y que no se realizan en su verdad sino en una esfera interior, pero superior a la vida política. Por lo que a esta se refiere, toda la dificultad consiste, para el filósofo, en la conciliación racional de la libertad subjetiva y la totalidad sustancial, o, como dice muy acertadamente J. Hyppolite, en la «síntesis que será la del liberalismo y el totalitarismo». En 1807, cuando Hegel se marcha de Jena, el problema se encuentra claramente planteado, y con respecto a la solución están esbozadas las líneas esenciales del significado del pensamiento político hegeliano.

2. El resultado: el pensamiento de la política

Según afirma Hegel, la *Fenomenología del Espíritu* fue terminada la noche que precedió a la batalla de Jena, «uno de esos acontecimientos que solo acaecen cada 100 o 1.000 años» (C 1, pág. 172) y que le permitió ver pasar a caballo «al Emperador, alma del mundo». Hegel admira en Napoleón al restaurador racional del Estado, que ha sabido unir el principio de la centralización exigida por la soberanía estatal y el principio de la participación exigida por el espíritu de libertad propio de la época. Por lo tanto, la victoria de Napoleón es el triunfo de la *cultura* sobre la grosería, y en Nuremberg, donde enseña de 1808 a 1816, Hegel destaca precisamente que el Estado debe cultivar a los individuos más allá del interés estrictamente politico, aunque solo sea para conservarse él mismo, como lo demuestra negativamente el ejemplo de Prusia, preocupada exclusivamente en la utilidad, que ha decaído en medio de todos sus recursos

útiles. Pero, en *sí mismo,* el Estado napoleónico es una realidad esencialmente jurídica, y su subordinación necesaria a la vida espiritual, expuesta ya en la *Fenomenologia del Espíritu* como el «ámbito propio» final de la conciencia, lo condena así, como Hegel se gloriará en 1814 de haber profetizado en esa obra, a perder la supremacía en beneficio de Alemania, predestinada por el protestantismo -que es uno con la libertad del pensamiento a la tarea histórica de promover los valores de la espiritualidad y la Ciencia. Sin embargo, para realizar esta tarea Alemania debe estar formada por Estados penetrados de racionalidad, que integren la herencia francesa de libertad individual con la autoridad del Estado. Hegel denuncia entonces los ajetreos del clericalismo austríaco, adversario de ambas, y en un artículo escrito en 1817 durante su estada en Heidelberg, y que se refiere a *los Debates de la asamblea de los estados del reino de Wurtemberg durante* los años 1815 y 1816, critica la resistencia que aquella opone a los esfuerzos del rey que quería otorgar una constitución a su país, sin duda para obtener un apoyo popular que le permitiese enfrentar a los príncipes extranjeros que podían reprocharle su antigua alianza con Napoleón; pero también, en opinión de Hegel, porque habla comprendido que el espíritu de la época exigía que cada ciudadano se sintiese como en lo suyo en el Estado, gracias al sistema racional de una constitución; Hegel reprocha a los partidarios del «viejo y buen derecho» que nada hayan aprendido y nada hayan olvidado desde 1789, y a su reclamo de una constitución originada en un contrato entre ellos mismos y el rey, opone la afirmación de que la soberanía del Estado no tolera en él ninguna yuxtaposición de varios poderes supremos. La realización simultánea de la autoridad y la libertad, del derecho de lo universal y el derecho de lo particular, es decir, la efectuación idéntica de la identidad y la no identidad, de la razón, en suma, la descubre Hegel en la Prusia renovada donde, desde 1818 hasta su muerte, desempeñará una actividad profesoral y administrativa honrada por el Estado.

Nada tiene de asombroso que en este Estado, que en adelante es el de la razón, incluso más racional que el Estado napoleónico caracterizado por la Revolución, «florezca el libre imperio de la razón» (G 8,90pág. 3 2) : «Aquí, la cultura y el florecimiento de las ciencias son uno de los momentos esenciales en la vida misma del Estado» *(ibid.).* Es en esta Prusia donde se desarrolla particularmente la filosofía política definitiva de Hegel, tal como ella se manifiesta en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en la Filoso*fía del derecho (1821*). Parece desenvolverse tan cómodamente que uno de los muchos adversarios de Hegel, R. Haym, denuncia el pensamiento del «dictador filosófico de Alemania»' como una «filosofía prusiana», y afirma que «el sistema hegeliano se convirtió en

la morada científica del espíritu de la Restauración prusiana» *(ibid.,* pág. 359). En su obra *Hegel et 1'Etat* E. Weil analiza estas acusaciones de conservadorismo reaccionario, demostrando que, comparado con otros Estados de la época, «Prusia es un Estado avanzado» (pág. 19). Pero, sobre todo, no puede hablarse de la relación entre la filosofía política de Hegel y la política -para él filosófica- de Prusia como de una relación entre copia y modelo: en realidad ambas tenían un mismo destino, constituían los dos momentos eficaces (y, por otra parte, originales) de un mismo Todo viviente, como lo afirma esta misma filosofía política. El pensamiento político hegeliano sabe que es *el pensamiento de si de la política,* que al pensarse como filosofia se rectifica y, puede convertirse en una política realmente filosófica, una *política del pensamiento;* a tal punto puede afirmarse que para Hegel la reconciliación con lo que es no guarda relación alguna con el quietismo pasivo, sino que, por lo contrario, continúa siendo un actuar que realiza lo que reflexiona. En el estar en su «ámbito propio» en que el espíritu se realiza, el Ser se realiza al convertirse en el Sí, del mismo modo que el Sí se realiza al convertirse en el Ser.

1. El pensamiento de sí de la política

El pensamiento político de Hegel quiere ser un pensamiento de la política *real*, de modo que se presenta como una crítica de todo pensamiento que se proponga dictar leyes a la politica, es decir, que se ofrezca como exterior (ideado) y superior (ideal) a la realidad politica; en suma, que dependa del entendimiento separador y de la reflexión subjetiva presuntuosa. *Hegel opone a una filosofia intelectualista de la reflexión una filosofia racionalista del reflejo.* La filosofia política del entendimiento es en sí misma la contradicción afirmada de la filosofia de lo universal abstracto y de la particularidad de la política existente. Opone el Estado (ideal) a los Estados (reales), el Estado racional que no es, a la positividad de realidades que en rigor no son Estados, pues no realizan el Estado. Ciertamente, hablar del Estado como de un pensamiento representa un progreso inmenso comparado con la tentativa extrema de un H. von Haller, que quiere aprehender el Estado como una realidad vacía de sentido, abandonada a la pura contingencia de la exterioridad fenoménica, tentativa insensata, 1 pues inclusive se niega a hablar con sentido de un tal sinsentido y, coherente con su objeto, se encierra en una total incoherencia subjetiva; es también un progreso comparado con la aplicación al Estado de esa aprehensión empirista de la vida ética, que la primera parte del artículo sobre el derecho natural mostraba como insuficientemente empírica, mezclando, pese a ella misma, con los datos de la intuición limitados de ese modo, las determinaciones de la reflexión del

entendimiento, y que encontraba de ese modo su verdad, por lo que se refiere a su resultado y no a su intención, en el racionalismo abstracto -estudiado en la segunda parte de este artículo- al cual Kant y Fichte se ajustaban al abordar el estudio de la vida ética. Pero asi como la intuición solo puede decirse cuando está penetrada por el entendimiento, asi como el examen de los estados reales presupone una idea del Estado, asi también el entendimiento que define el Estado ideal no puede dejar de reencontrarlo en esta realidad que la intuición le presenta, y a la que continúa atribuyendo el nombre de Estado. Pero si bien el entendimiento reconoce que lo particular puede subsumirse en lo universal, este no es para él el *principio objetivo del desarrollo* de lo particular, sino tan solo una *medida subjetiva del juicio* que apunta a este particular. El vinculo de lo ideal subjetivo y lo real objetivo es un vínculo simplemente subjetivo, el de una comparación exterior -es decir, un vinculo que no es uno, el vinculo del no-vinculo constitutivo del entendimiento-. Esta falta de mediación *real* entre lo ideal y lo real impide la realización de lo ideal, lo condena a mantener el carácter de un *deber ser (Sollen)* refutado por el ser al que refuta. Una filosofia políticaque separa la filosofia y la políticaconservará siempre la condición de simple filosofia -es decir, que abandonará la realización de la razón a lo que para ella es sinrazón-. En suma, jamás será otra cosa que un discurso -uno más- sobre el Estado.

Pero, ¿ aspira a otra cosa? Bien parece que lo que le interesa no es el Estado del que habla, sino hablar del Estado: el filósofo cree afirmar su libertad mediante el inconformismo y la hostilidad hacia lo que es objeto de reconocimiento público. Proclama, ciertamente, que condena el Estado real en nombre del Estado ideal, que su propio sentido de lo universal ideal, verdadero, lo induce a denunciar lo seudouniversal del Estado real. Pero un universal ideal, es decir, opuesto a la realidad presentada entonces como particular, es a su vez un seudouniversal *formalmente* particularizado por su oposición a la particularidad, y esta oposición implica que él mismo tiene un *contenido* particularizado, pues la determinación es la diferenciación que permite la relación con el Otro. Como él mismo es un particular, lo universal ideal es la contradicción de un universal que tiene en su interior la particularidad que quiere tener en su exterior; esta particularidad que rehusa puede estar en su interior sólo de modo exterior, es decir, que no procede de él, de su desarrollo interno, necesario, sino que le es suministrado por la exterioridad, de acuerdo con la ley de la exterioridad; en otros términos, de acuerdo con la contingencia de la experiencia. *Rehusar a su Otro significa siempre sometérsele; el formalismo es siempre un empirismo. Y* precisamente la realidad empírica, múltiple y variable, de un uno dado, se reviste aquí con la

forma de lo universal; el hombre que afirma lo universal ideal consagra su particularidad real, confiere valor a su propia subjetividad por medio del menosprecio de la sustancia efectiva configurada concretamente en el Estado. Filosofar *sobre* el Estado significa, por lo tanto, filosofar *contra* el Estado, y por eso el Estado tiene motivo para atacar un subjetivismo de este carácter que disimula bajo la afición de un (seudo-) universal ideal su negación de lo universal real, de lo que es realmente universal, del Estado. Pero este odio al Estado, porque es el *odio a lo universal,* es al mismo tiempo el odio al pensamiento como tal que, cuando tiene a lo universal no solo como forma sino también como contenido, es la filosofía en su verdad: *por lo tanto, la filosofía sobre la política es la negación de la política y de la filosofía.* Dependiente de lo empírico en lo que se refiere a su contenido, esta filosofía es la contradicción de las diferentes filosofías, es decir, la contradicción de la filosofía por sí misma, pues la filosofía solo puede dejar de sentirse desmentida por la contradicción de múltiples filosofías cuando a su vez contradice su propia esencia, que consiste en conciliar la contradicción de sus momentos en la unidad de lo universal concreto. Esta oposición al Estado y a la filosofía reposa, por lo demás, sobre una ignorancia del sentido del Estado y de la filosofía, pues el descubrimiento de este sentido disuelve la oposición de ciertas actitudes que absolutizan lo que este descubrimiento manifiesta como un simple momento del sentido mismo, el momento de la libertad subjetiva abstracta.

La filosofía política del entendimiento supone que el Estado está *por realizar,* es decir, que no puede existir en su verdad sino por mediación de voluntades preestatales, no universales, particulares. La concepción *demagógica de la filosofía* política(cada cual puede juzgar al Estado) implica una concepción *democrática* de la *política,* de acuerdo con la cual el Estado es el producto de las libertades individuales, algo que está hecho, algo «facticio», desprovisto de toda majestad -en suma, que ya nada tiene del Estado como Universal real-. Una concepción de este carácter, cara a la corriente del derecho natural, es lo que Hegel critica también en Rousseau: ciertamente, este tuvo el mérito de no reducir a la *voluntad de todos,* a la voluntad común, la *voluntad general,* que es la que tiene como contenido, como *objeto, lo* general; sin embargo, considera siempre que esta voluntad, que apunta al objeto general, es una voluntad que emana de los sujetos particulares; para él, la voluntad de lo general es la comunidad de las voluntades particulares de lo general, una comunidad que, por otra parte, no es más que el resultado de la asociación mecánica de estas voluntades mediante un contrato. El Estado revolucionario, tentativa de realización del Estado rousseauniano, ha manifestado mediante su autodestrucción que este Estado

rousseauniano era la negación del Estado. El Estado no está hecho, deviene, y muy lejos de ser resultado de la decisión de voluntades individuales conscientes, son, estas precisamente las que pueden desarrollarse en el devenir del Estado. El espíritu objetivo es la verdad, es decir, el fundamento real, del espíritu subjetivo. Lejos de que el Estado sea Estado por el ciudadano, es por el Estado que el ciudadano es ciudadano; el Estado es lo universal que supera al individuo y que' le permite superarse en ciudadano, sin lo cual permanecería encerrado en su particularidad *natural.* Hegel comprende el Yo *humano* a partir del mundo *ético,* cuya realización es el Estado, y reencuentra aquí a los grandes pensadores griegos que afirman la primacía orgánica del Todo sobre las partes: los ciudadanos son literalmente *miembros* del Estado. Pero el Estado griego no es todavía más que el Estado *inmediato:* en él, la relación entre los ciudadanos y su ciudad, la unidad de la unidad y de la diferencia, todavía no está mediatizada por el desarrollo de sus momentos, por su expansión en el elemento de la diferencia. Esta unidad tiene fuera de sí a su Otro posible, y por eso su destino es el Estado cristiano-moderno, en el cual la diferencia recibe su derecho, con la proclamación del valor infinito de la particularidad humana; la libertad subjetiva y abstracta es un momento necesario del Estado moderno, y este aspecto es el que se absolutiza en el formalismo de la corriente del derecho natural, que convierte a un segundo momento del Estado en el origen de su totalidad. La voluntad general en su verdad es ciertamente la voluntad de lo general, tanto en el sentido del genitivo subjetivo como en el sentido del genitivo objetivo: es lo general que quiere lo general. En el Estado moderno, la libertad subjetiva es el momento mediante el cual la voluntad que lo general tiene de lo general se refleja en el consentimiento de la subjetividad particular. Por lo tanto, una teoría individualista-mecánica del Estado es falsa, pues la libertad subjetiva capaz de asociaciones contractuales no es más que un momento subordinado de la vida del organismo estatal, una abstracción que solo el entendimiento obstinado en la diferencia puede absolutizar.

Por consiguiente, la filosofia política debe reconocer la realidad del Estado en relación con lo arbitrario del individuo y sobre todo del que se entrega a la filosofía política. Debe hacerlo no solo en cuanto política, sino, de un modo más general, *en cuanto filosofia.* Pues la filosofia, pensamiento del pensamiento, universal que se concreta mediante una diferenciación *inmanente y por* lo tanto necesaria, no puede contentarse con generalidades ideales *sobre* el Ser y sus momentos, es decir, con *opiniones* exteriores que revisten la forma del pensamiento para destruir su contenido disolviéndolo en lo arbitrario, la contingencia de lo que ya no se puede menos que denominar *representaciones* (la

representación -*Vor-stellung*- se sitúa exteriormente a la Cosa, y de ese modo no puede comprender su interioridad concreta). Por lo tanto, pensar el Ser es ofrecer el medio universal, translúcido, del pensamiento en su autodesarrollo que integra en sí todas las diferencias, especialmente la del pensamiento y la realidad. Por eso pensar algo como siendo *solo pensado,* opuesto a la realidad, *no es pensarlo.* Pensar el Ser significa pensar la identidad del ser y del pensamiento, como movimiento mediante el cual la identidad se diferencia en si misma y a partir de sí misma, es decir, recuperándose incesantemente fuera de su diferencia -cuyo elemento es la realidad-,en suma, la identidad de la identidad y de la no identidad, el Otro del entendimiento, la razón. La filosofía, actualización del pensamiento, no puede por lo tanto contentarse con «cosas de pensamiento» (Ge*dankendinge)* y justificar una limitación semejante, pues presupone la identidad del pensamiento y de la Cosa, revela en su desarrollo que la Cosa es en si pensamiento, y que necesariamente deviene pensamiento para si, pensamiento de la Cosa y pensamiento de la Cosa como identidad de esta y del pensamiento.

En resumen, la filosofía se presenta como el pensamiento de la Cosa misma, la aprehensión de la Cosa en su pensamiento, su significación *inmanente, su* razón propia. «Comprender lo *que es,* esa es la tarea de la filosofía, pues lo *que es* es la razón» (G 7, pág. 35). La filosofia debe afirmar esta razón inmanente al Ser no solo en el mundo natural, sino también y sobre todo en el mundo ético, en oposición a los que, al negar la presencia en él de la razón, del espiritu, de la sabiduría divina, utilizan este «ateísmo del mundo ético» *(ibid.,* pág. 25) para liberar lo arbitrario de su subjetividad presuntuosa. La filosofía no es una reflexión exterior sobre la Cosa, un fracasado intento de reflejarla, sino el reflejo de la reflexión interior -de la reflexión que al interiorizarse niega su exterioridad constitutiva, es decir, se niega ella misma, y se supera así en el *concepto*- a la Cosa como razón viviente. Por cierto, puesto que este reflejo no puede producirse en *su pureza* de reflejo de la *razón* exteriorizada sino en el medio *universal* de la interioridad pensante, y puesto que la elevación a esta exige un acto de la libertad subjetiva capaz de desprenderse de la opacidad de los contenidos representativos recibidos, integra en sí el momento absolutizado por el subjetivismo y el formalismo filosófico que separa el ser y el pensamiento y renuncia asi a la verdad; precisamente lo integra, es decir que, al mismo tiempo que manifiesta su necesidad, lo supera por insuficiente. La forma es racional únicamente en cuanto es la in-formación inmanente del contenido racional.

Pero, inversamente, el contenido no es racional sino cuando contiene en sí, como realización de sí mismo, su in-formación racional. Para Hegel, la filosofia es el

pensamiento del ser como ser que se piensa a si mismo en la filosofia, y que se piensa como no siendo totalmente él mismo sino cuando se piensa en la filosofía. Esta es el ser-allí *adecuado* de la razón que obra en todo el ser-allí. Por eso la filosofía no es una simple reproducción del ser-allí, de lo existente: es la *concepcion* de lo que es, es decir, la expresion del concepto del ser-alli, del ser-alli como concepto o como razón; en suma, de lo que Hegel denomina *das Wirkliche (lo efectivo),* pero no de todo lo que en la existencia carece de efectividad porque escapa a la razón o más bien porque la razón lo deja salir fuera de ella, lo libera como el medio de alteridad en que ella podrá reconquistar su Otro asimilándoselo como sentido. Lo efectivo es lo sensible sentido, lo existente racionalizado, y asi debe interpretarse la célebre doble afirmación de Hegel: «Lo que es racional es efectivo, lo que es efectivo es racional» (G 7, pág. 33). Dejarse racionalizar y elevarse así de la simple existencia empírica a la efectividad racional implica cierta impotencia constitutiva del Otro de la razón, y dicha impotencia se manifiesta en el nivel de la naturaleza, pero también en el de la historia: «Si afirmamos que la razón universal se realiza, en verdad no se trata del ser empíricamente singular, ya que este puede ser mejor o peor, pues la contingencia, la particularidad recibe del concepto el poder de ejercer su derecho monstruoso» (G 11, pág. 67). La filosofia, o razón pensante, no puede por lo tanto comprometerse en el detalle de lo que es, pues sabe que es racional y necesario que todo no sea racional y necesario: la sinrazón es todavía una exigencia indirecta de la razón, identidad de si misma y de su Otro sobre el cual ella avanza lo suficiente para tolerar que él no pueda, en cuanto su *Otro,* dejar disolver todo su contenido en ella. La filosofia puede reconciliarse con la realidad, desprendiendo de esta el ser efectivo, idéntico a la razón que está en ella, la simple existencia fenoménica; la filosofía puede y debe «reconocer la razón como la rosa en la cruz de la presencia» (G 7, pág. 35).

Como se ve, la filosofía política de Hegel, muy lejos de ser una irrazonable consagración de lo empirico, se esfuerza por «concebir y presentar el Estado como algo que es en sí racional» *(ibid.*, pág. 34), procura enseñar, no cómo debe ser el Estado, sino cómo debe ser conocido. *Quiere* ser el reflejo fiel de la racionalidad que actúa en el fenómeno político. Pero *sabe* también que lo es; se piensa como verdadero *pensamiento* -identidad que ha superado toda diferencia ' toda discrepancia del pensamiento y el ser- de la política, es decir, como el *pensamiento de si de la política* en el propio Hegel. Esta presencia del pensamiento de si de la política en el pensamiento del filósofo es pensada por este como una presencia *real. Es* el Ser que en la ontología hegeliana *se dice* en su sentido adecuado, y él es el que dice su momento político en la filosofía

hegeliana de la política. La razón subjetiva no está frente a la razón objetiva, sino que la razón objetiva, al interiorizarse, al retornar a si misma, al reflexionarse en si misma, se convierte en razón subjetiva. El paralelismo aparente, la separación formal del pensamiento subjetivo y de la sustancia pensada, es la expresión subjetiva inadecuada -el entendimiento es un momento de la razón- de la identidad sustancial profunda de la subjetividad que se ha colmado de la sustancia, y de la sustancia que se ha elevado a la subjetividad. La filosofía hegeliana de la política se sabe como la reflexión en sí misma mediante la cual el Ser dice su momento politico en la idealidad filosófica. De ese modo se reflexiona a si misma en su relación con la política y se presenta como una filosofia de la filosofia, como reflexión en sí misma de la vida política. Conoce su proyecto, su voluntad de reflejar la realidad politica, como proyecto y voluntad *de lo que ella es necesariamente,* de su esencia misma, pues sabe que es la reflexión en sí misma de la realidad política en su verdad. Por una parte, sabe que toda filosofia tiene esa naturaleza de *reflexión en sí misma* del Ser cuyo momento politico es el momento concreto en que puede nacer la filosofía. Por otra, se sabe a si misma como la reflexión en sí *verdadera* en la cual el Ser descubre el sentido adecuado de su momento político.

Mientras la filosofia política hegeliana, como filosofia que *quiere* expresar la política real, se opone a la filosofía política que intenta contradecirla, la filosofía hegeliana *de* la filosofia política, y de un modo más general de la filosofia en su relación con la política real, afirma que esta se refleja siempre en aquella, y que la única diferencia que debe contemplarse es la que opone a una filosofia que, pese a ella misma y sin saberlo, expresa a su tiempo, y por lo tanto lo expresa subjetiva e irracionalmente, otra filosofía que, de manera totalmente consciente, se esfuerza por dilucidar la racionalidad objetiva. *Toda* filosofia expresa *necesariamente* a su tiempo, cuya configuración más integral es la del Estado, horizonte concreto de la vida de una época: «Con respecto al individuo, cada cual es hijo de su tiempo; lo mismo puede decirse de la filosofía, que es su tiempo aprehendido en el pensamiento. Por eso mismo es tan insensato imaginar que una filosofía cualquiera puede sobrepasar su mundo actual como creer que el individuo puede saltar fuera de los limites de su tiempo, que puede saltar por encima del Rodas» (G 7, pág. 25). La filosofía de Hegel aparece así como una filosofia de la relatividad histórica -y por lo tanto política, pues solo hay historia por intermedio del Estado- de la filosofia. Para cada pensamiento hay una situación política. El pensamiento filosófico es ciertamente el ser-allí *adecuado* de la razón, del concepto, pero el *ser-allí* del concepto es el tiempo. En cuanto ser-allí del *concepto,* la filosofía está determinada por la autodiferenciación de

este en sus momentos fundamentales, que son las categorías de la Lógica y que constituyen los puntos de vista generales desde los cuales *las* filosofías aprehenden el Ser. Pues, en cuanto *ser-allí* del concepto, la filosofia *aparece y la* articulación eterna de los conceptos se manifiesta en la espacio-temporalidad constitutiva del ser-allí como una sucesión histórica de sistemas filosóficos. Gracias a esta inserción en la historia, la filosofía se relaciona con las restantes manifestaciones del espíritu. Si bien la necesidad lógica determina el *contenido* fundamental de las etapas de la historia de la filosofia, en todo caso no explica el *intervalo* de estas etapas, el curso histórico del tiempo mismo, para cuya comprensión es necesario remitirse al estudio de la totalidad concreta del espíritu: «La historia de la filosofia no es para sí, sino que mantiene un vínculo con la historia en general». Ciertamente, a juicio de Hegel la historia es una historia logicizada, filosófica, pues el tiempo es el ser-allí del concepto cuya autopresentación es la filosofia, pero la filosofía de la historia de la filosofía no es más que un aspecto abstracto de la filosofia de la historia general, pues la filosofía no es más que un momento de la vida del espíritu que se realiza en la historia.

El hombre tiene la filosofía de la que es capaz en cada ocasión: la filosofia se presupone en la necesidad de la filosofía, de tal filosofia, y esta necesidad es la del hombre real, cuyo medio concreto de vida está constituido por el Estado. «La figura histórica de la filosofía mantiene una conexión necesaria con la historia política; pues para que ya, de un modo general, haya filosofía, es necesario que un pueblo haya alcanzado cierto grado de cultura del pensamiento» *(ibid.*, pág, 152). Es necesario que el hombre escape al dominio exclusivo de la necesidad, a la «angustia del deseo», que el interés que suscitan en él los objetos finitos, particulares -porque en ellos reencuentra el Yo finito, particular que cree ser-, deje el sitio a un interés enderezado hacia objetos universales. En este sentido la filosofía es sin duda un lujo, pero esta superación de la necesidad inmediata es en realidad el lujo de lo que es imprescindible al hombre en su calidad de tal, el lujo de la realización de su esencia: la libertad. En efecto, la filosofia es una producción del espíritu libre, y, en la medida en que la efectividad del espíritu es el mundo político, la filosofía aparece únicamente allí donde hay libertad política. Esta supone que el individuo tiene conciencia de si como de una subjetividad que no se pierde en la sustancia sino que, por lo contrario, se afirma a sí misma como valor sustancial. Por eso el mundo *oriental* ignora la libertad politica: en él, el hombre se vive como un ser particular sometido, identificado con intereses y objetivos dados, como tales, destructibles, que por consiguiente son aprehendidos en el *temor,* un temor que, de acuerdo con el poder natural de

los individuos, es el temor sometido del esclavo o el temor conquistador del amo; en suma, el fundamento del *despotismo*. Débil o poderoso, el hombre aparece como un simple accidente para el poder de la sustancia, y su Yo.. que en sí es la identidad de si, la universalidad misma, no puede ser, pues se ignora como tal, el origen del contenido particular de su querer rebajado asi a lo simple arbitrario que, negación de la verdadera libertad de la cual es la caricatura formal, está determinado por el contenido contingente de la naturaleza. Dominado por la particularidad constitutiva de la naturaleza, el hombre oriental no puede querer la universalidad que define al derecho, la vida ética y el pensamiento, y por eso mismo no puede realizar su libertad esencial. Ser libre es estar en el «ámbito propio», no cerca de un Otro que, como tal, determinarla y limitaria; pero esta pura relación consigo, que como tal no puede tener un contenido particular que instaure mediante su diferencia una relación con un Otro, es lo universal mismo. *En si,* el Yo es un ser libre o universal. Pero no lo es *para* si en cuanto en su ser-alli efectivo se relaciona, teórica o prácticamente, con un contenido particular: la libertad efectiva -cuando el en sí del Yo está en su «ámbito propio» en su para sí- exige que el Yo apunte a un objeto universal, que sólo él puede producir, como ser-alli de lo universal en cuanto tal, y que le interesa producir, en la medida en que en él se reencuentra, en que en él se sabe él mismo, es decir, en que se sabe él mismo como un universal, como lo universal; en suma, en que se sabe como libre. «Cuando me sé como ser universal, me sé como ser libre» *(ibid.,* pág. 234). Esta aprehensión de sí como lo universal sustancial, «la conciencia de tener en sí un valor infinito» *(ibid.,* pág. 225), esta certidumbre de ser la verdad se verifica por la edificación de *un mundo* universal, hacia el cual el Yo se ve impulsado en la medida en que su libertad es para él de modo idéntico la de los otros Yo: «Los otros también son iguales a mi; pues los otros son tanto como yo universales. Soy libre únicamente en la medida en que pongo la libertad de los otros, y soy reconocido como libre por ellos. La libertad real presupone muchos seres libres. La libertad no es libertad efectiva, existente, más que en el seno de una pluralidad de hombres. De ese modo se plantea la relación de seres libres con seres libres, y así se plantean las leyes de la vida ética y del derecho. La voluntad libre quiere únicamente determinaciones que residen en la voluntad universal. Con estas determinaciones de la voluntad universal se plantean asi la libertad civil, el derecho racional, la constitución de acuerdo con el derecho» *(ibid.,* pág. 234). Pero la conciencia de si como de un ser libre culmina la verificación de su certidumbre subjetiva de ser la sustancia, elaborando también un mundo universal *ideal* en que el ser, en lugar de ser simplemente *también* determinado de manera universal, es *en su ser* el pensamiento mismo, lo universal que se *diferencia* para poder retomar en sí el contenido del ser, pero en

cuanto *se* diferencia, es decir, en cuanto permanece, en su diferencia, idéntico a si, por eso mismo universaliza la diferencia, y por eso mismo también está en ella plenamente en lo suyo, perfectamente libre. Tal es la filosofia, actualización suprema de la conciencia de sí que, segura de su libertad y universalidad, osa someterse toda la particularidad del ser y resolver la dispersión opaca de lo sensible en la unidad transparente del sentido. Solo un hombre consciente de su libertad, es decir, un hombre para quien «su ser es su universalidad, y su universalidad su ser» *(ibid.*, pág.233) puede ser un filósofo, del mismo modo que sólo un hombre así puede darse leyes. «En la historia, la filosofía aparece, por lo tanto, allí donde existen constituciones libres» *(ibid.*, pág. 227), y el lugar de este doble origen es el mundo griego, pues «en Grecia comienza el mundo de la libertad» *(ibid.*, pág. 233).

Como su nacimiento, el desarrollo de la filosofia manifiesta su vínculo estrecho con la historia política, pero la relación entre ambas no es de *causalidad unilateral y*, por ejemplo, «no puede afirmarse, por lo tanto, que la historia política es la causa de la filosofia» *(ibid.*, pág. 154) ni, por otra parte, la inversa; esta relación tampoco es de *influencia reciproca: si* la historia es razón, *identidad* de la identidad y la diferencia, la categoría de acción recíproca no puede aplicársele, pues ella presupone la *independencia* de los términos diferentes en la interacción y, por consiguiente, superpone solo la identidad a la diferencia, es decir, mantiene la *diferencia* de la identidad y la diferencia. No debemos debilitar el pensamiento dialéctico degradándolo al nivel de este entendimiento avergonzado de sí mismo que, al rendir tributo (la interacción es la diferencia y la *identidad)* a la razón, en la cual de ese modo reconoce su verdad, cree conservar el derecho de continuar siendo entendimiento (la interacción es la diferencia y la identidad). En cada etapa de su historia, el espíritu universal que se encarna en un pueblo es sobre todo el proceso viviente de diferenciarse permaneciendo uno en los momentos en que se despliega y que constituyen algo así como las ramas de un mismo árbol. Retornando el tema del espíritu de un pueblo, Hegel lo presenta como la totalidad una, de la cual la economía, la politica, la vida ética, el arte, la religión y la filosofía son momentos: «Todos estos momentos tienen un solo y mismo carácter que constituye el fundamento y penetra todos los aspectos ... Ninguno de estos aspectos contiene elementos heterogéneos en relación con la base, por contradictorios que puedan parecer *entre si*. No son más que ramificaciones de una raíz única; y entre ellos está la filosofia» *(ibid.*, pág. 148). Porque el espíritu, que está desde el primer momento en esta raíz, este germen, encerrado en si, *en si*, es esencialmente actuante, deviene lo que es en si, se realiza, se desarrolla exponiendo su contenido en el ser-alli. Pero no manifiesta

desde el primer momento la *identidad como tal* de su identidad y de su diferencia; manifiesta ante todo los momentos de aquella, su contenido diferenciado, por una parte, y por otra, por ejemplo en el arte y la religión, su unidad; pero solo la filosofía, porque se despliega en el elemento del pensamiento, en que lo universal se *da* como inmanente a lo particular, puede objetivar el espíritu tal cual es en sí, en su identidad al mismo tiempo diferenciada, es decir, en su sentido concreto: «Asi, la filosofía es la flor más excelsa entre los ramilletes que el espíritu conduce hasta ser-alli, en los cuales se elabora. Es su Sí más intimo -el ser verdadero que en ella adviene a la conciencia, y lo hace del modo más puro, en la forma del pensamiento-. El arte, la religión, el derecho, etc., no aparecen en el pensamiento como tal. La filosofía es el concepto de la configuración total del espíritu, de la esencia total que él sitúa ante si, el foco único que reúne todos los rayos» *(ibid.,* pág. 284). Por lo tanto, la diferencia entre la filosofia y las restantes manifestaciones del espíritu es que ella culmina el proceso de manifestación del espíritu objetivando a este en su verdad, igualando su en-si y su para-sí; en suma, realizando su aspiración esencial de libertad. Pero ob-jetivarse *como tal* implica para el espíritu de una época oponerse a sí, diferenciarse de sí, negarse como espíritu de *esta época, y por* consiguiente manifestar que, como tal, no es más que un momento transitorio del espíritu universal perdurable: por lo tanto, la filosofía es la culminación del espíritu de una época también en el sentido de que diciéndose en ella, se contradice como este espíritu *determinado* que era, y muestra que en su verdad es el espíritu universal. Pero la verdad de este consiste en manifestarse, ob-jetivarse, oponerse a si, diferenciarse, y por eso la decadencia de un espíritu determinado es al mismo tiempo la aparición de *un nuevo espíritu determinado,* cuyo primer síntoma es la filosofía. El análisis de este doble significado de la filosofía permite precisar las relaciones que, a juicio de Hegel, mantienen el pensamiento filosófico y la vida politica.

La filosofía, pensamiento del espíritu sustancial de una época, es decir, del contenido de la vida política que es su efectividad concreta, parece no distinguirse de esta sino por la diferencia formal del saber y del objeto del saber. Pero «este mismo saber es seguramente la efectividad del espíritu; yo no soy más que en la medida en que poseo saber de mi. Es el saber-se del espíritu, que antes no se manifestaba aún. Por lo tanto, la diferencia formal es también una diferencia real, efectiva» *(ibid.,* pág. 149). Es que ahora el espíritu ya no es aquello como lo que se sabe, sino el hecho de saberse tal, y saberse tal ya no es ser lo que se sabe de sí. La realidad de la filosofía es la negación de la vida sustancial y simple de una época, de la vitalidad inmediata que se despliega en

las costumbres éticas, las instituciones, la religión. El fresco verdor de la juventud deja el sitio al gris filosófico, y el búho de Minerva no emprende el vuelo sino en el crepúsculo. Por lo tanto, la aparición del *pensamiento* filosófico representa la desaparición de la *vida* política; al nacer en el mundo ideal, el Estado desaparece en el mundo real, y si *la filosofía es posible solo donde ha), un Estado, allí donde la filosofía es real ya no hay Estado.* El interés por lo ideal expresa así que el hombre ya no se satisface en lo real; en la vida del pueblo ha sobrevenido una ruptura, una escisión: el desarrollo de las determinaciones las ha llevado a oponerse entre si , y de ese modo aflora la contradicción, el carácter inadecuado del espíritu, del cual eran el ser-allí. El espíritu ávido de unidad, es decir, de felicidad, huye entonces hacia el mundo ideal, para buscar en él lo que ya no encuentra en la realidad desgarrada. «Esta concordancia de las revoluciones políticas con la aparición de la filosofia» *(ibid.*, pág. 286) es la enseñanza de la historia: «Asi, los griegos se retiraron del Estado cuando comenzaron a pensar; y comenzaron a pensar cuando afuera, en el mundo, todo era turbulencia y miseria, por ejemplo, en tiempo de la Guerra del Peloponeso ... Así , Sócrates y Platón aparecieron cuando los asuntos públicos ya no despertaban interés. La efectividad, la vida política no los satisfacía, de modo que buscaron esa satisfacción en el pensamiento ... Asimismo, en Roma, la filosofía se difunde solo con la decadencia de la vida propiamente romana, de la República, en la época del despotismo de los Césares, de los infortunios del Imperio, en el momento en que la vida política, ética y religiosa estaba decayendo» *(ibid.*, págs. 151-53). Negación de la vida política mediante su *forma* reflexiva opuesta a la participación que aquella exige, la filosofia, al pensar el Estado real, es decir, al determinarlo en el seno de lo universal que lo relativiza y subraya así su negatividad, consagra y activa mediante su *contenido* la corrupción de tal Estado. El contenido esencialmente crítico de la filosofia trastorna por lo tanto el mundo cuyo trastorno suscita la aparición de su forma reflexiva. Por consiguiente, es una acentuación del infortunio que la origina: «Pero no es posible reprochárselo, pues la corrupción es necesaria, y una figura determinada del espíritu es negada únicamente porque en ella hay una carencia fundamental» *(ibid.*, pág. 286). Y la filosofía aporta también consuelo, en la medida en que su contenido, que es la negación de la efectividad presente, en la que se expresa el espíritu en busca de una realización superior de sí, engloba la edificación positiva en el elemento de la efectividad negativa, es decir, de la idealidad concreta, de un mundo nuevo que es «la reconciliación de la corrupción» y se ofrece como la verdad del mundo real, es decir, como un *ideal.* En este sentido, la filosofia es el primer momento del mundo real futuro que, según ella afirma, debe realizar este ideal.

Por lo tanto, la filosofia hegeliana de las relaciones de la filosofia y la política parece justificar como *necesidad* lo que la filosofía política de Hegel condenaba como *intención:* el idealismo de la filosofía, especialmente el de la filosofía política. Saber lo que es equivale a querer lo que todavía no es, lo que será. Pero lo que debe ser, en el sentido de la *obligación (sollen),* para el filósofo comprometido ingenuamente en su crítica del presente y su construcción normativa del futuro, se revela al filósofo que reflexiona sobre la filosofia (política) como lo que debe ser en el sentido de la *necesidad (müssen).* Pues este ideal que el primero elabora es la manifestación del nuevo espíritu determinado que se dispone a nacer en el devenir necesario del espíritu universal. El para sí que el pensamiento filosófico confiere al ser-allí viviente en que se despliega el en-si del espíritu de una época expresa la autonegación de este en-sí, cuya realización ha hecho saltar los limites, en un nuevo en-sí ávido de realizarse. El para sí del ser-allí del en-si es un nuevo en-sí. De ese modo, la filosofía es la primera manifestación del mundo real futuro, así como es la última manifestación del mundo actual que culmina en ella: «La filosofía es de ese modo en sí ya una determinación o característica ulterior del espíritu, es el lugar de nacimiento interior del espíritu que aparece después como efectividad. Veremos, por lo tanto, que lo que ha sido la filosofia griega se ha convertido en efectivo i en el mundo cristiano» *(ibid.,* pág. 150). Por lo tanto, la filosofía es la mediación entre dos figuras reales del espíritu, de la vida política; esta mediación de la filosofía es necesaria, pues el devenir humano es muy distinto del simple devenir orgánico: en él lo universal es *para* lo particular sobre lo cual prevalece, y no actúa sólo a sus espaldas. Pero no se deduce de ello que la filosofía sea la expresión *adecuada* de los mundos que mediatiza: no dice la *vitalidad* del mundo que culmina en ella, pues es el juicio que emite sobre él este mundo convertido ya en otro distinto de sí mismo; no dice tampoco *la* vitalidad de la futura efectividad, pues no es más que *un* elemento de esta vitalidad, la primera manifestación, puramente ideal, del fecundo ser-alli cuyo despliegue anuncia. El gran filósofo es seguramente aquel que, preocupado por someter su propia subjetividad al rigor del concepto, logra presentir en el ideal que propone -en este deber-ser- que para él debe *ser* realmente, lo que exige que él tenga en cuenta el sentido mismo del ser- el movimiento inmanente del espíritu objetivo. Por lo tanto, la filosofia como construcción de un mundo es la aparición del mundo que *se construye y se* ofrece en ella una anticipación de sí mismo. El filósofo que concibe lo que es no puede contentarse con expresar un ser puro (seudorrealismo del empirista) o un no-ser puro (seudoidealismo del utopista), pues lo que es, es la unidad del ser y del no-ser, el primer concreto o el primer concepto verdadero,

es decir, el devenir. *Concebir* lo que es equivale a concebir lo que *deviene.* Pero el devenir del espíritu es el devenir que se sabe, es decir, que aprehende en la idealidad el no-ser por el cual su ser deviene, lo que no es todavía, en síntesis, un *ideal,* sino el no-ser de su ser, su ser en cuanto no-ser, es decir, su ideal, el ideal de lo real mismo. Lo que el espíritu subjetivo del filósofo procura reflejar adecuadamente es este ideal inmanente al espíritu objetivo en su desarrollo. Sin embargo, aun suponiendo que lo consiga, no expresará lo que será la realización de este ideal de lo real. Lo ideal *realizado* no es *lo ideal* realizado.

Lo ideal que lo real en devenir se da de su propio porvenir en la conciencia filosofante expresa, en efecto, un en-si que ya no es el en-si que aparece en él, y que no es todavía el en-si que desaparece en él. Si expresa lo que es todavía en el lenguaje de lo que no es todavía, y por lo tanto contradice al expresarlo el ser-alli de su vitalidad, dice lo que no es todavía en el lenguaje de lo que todavía es, y por eso se verá desmentido por el despliegue real del en-si que adviene en él y que él anuncia en la idealidad. La crítica que la filosofía realiza del espíritu de una época objetivándolo en su totalidad, a la que de ese modo puede superar, es la critica *por si* mismo de este espíritu, es *su autocritica, y por* eso este espíritu no se ve realmente superado en su crítica. La norma del futuro encerrado en esta critica es también el ideal *presente* de la negación del presente por el futuro, es decir, que utiliza para expresar este ideal el ser-alli determinado que constituye la cultura de la época negada por este ideal. En suma, la filosofía expresa el nuevo ser-allí del espíritu, pero en la forma de su antiguo ser-allí cuya ruina proclama. Por lo tanto, es la expresión *inadecuada* del nuevo en-si que se expresa en ella, pero que hallará su ser-allí adecuado en la organización efectiva de un nuevo Estado. El espíritu nuevo sabrá lo que quería verdaderamente al realizarse de *modo efectivo, y su* en-sí no se conocerá en su verdad sino cuando su ser-alli efectivo culmine en el para-si filosófico ulterior, en que querrá expresarse (contradecirse) en su unidad esencial. El concepto que el en-sí.. del nuevo espíritu cree alcanzar de si mismo en la autocritica del espíritu antiguo no es, por lo tanto, de hecho, más que una *representación* cuyo germen de verdad se descubrirá en el futuro que ella quiere anticipar. El espíritu no puede aprehenderse mediante un atajo: sólo se conoce en su culminación, conoce su ser sólo cuando ya no es. Así, la filosofia, aun cuando, merecedora de su nombre, es la concepción de lo que es, es decir, de lo que deviene, representa el anuncio inadecuado del mundo en gestación. *Es la verdad del mundo pasado, pero tiene su verdad en el mundo futuro.*

Por lo tanto, el Estado platónico, que nada tiene de «vacío ideal», expresa el devenir real de la vida ética griega, socavada entonces por el principio apenas presentido de la «libre personalidad infinita» (G 7, pág. 33) del espíritu, de la identificación de la libertad subjetiva y la universalidad sustancial -en suma, de la *razón*-. En su aparición *inmediata* en el seno de la *sustancialidad* ética, el principio de la identidad de *la subjetividad* y de la sustancia no podía ponerse en aquella más que oponiéndosele, y ofreciéndose como una afirmación puramente subjetiva rechazada por la sustancia misma. Es verdad que, al proclamar que el hombre racional, formalmente racional -por lo tanto, el hombre universal, el *hombre como tal*, pero cuyo contenido puede ser individual, el de determinado hombre-, debía ser la medida de todas las cosas, los sofistas y Sócrates disolvían la base esclavista de la ciudad griega, en virtud de la cual solo algunos eran libres; de ahí que este principio corruptor no pudiese permanecer más que como objeto de una *nostalgia* insatisfecha, igualmente peligrosa como tal para el Estado, que reclama una participación total. Para garantizar la sustancialidad estatal frente a la libertad subjetiva que se afirma tanto por la crítica del Estado -el contenido corruptor de la nostalgia- como por el apartamiento del Estado -la forma corruptora de la nostalgia-, Platón se esfuerza por satisfacer esta libertad sin que dicha satisfacción asuma el sentido de una critica del Estado. Asi es como toma de la nostalgia un remedio contra ella misma, edificando el Estado sobre la razón. Para él, la afirmación del sujeto contra lo sustancial real proviene de que no encuentra en este la universalidad o racionalidad verdadera: en el análisis del contenido de la nostalgia,, Platón desvaloriza el momento subjetivo de la razón, viendo en el raciocinio subjetivo la simple aparición -vale decir, la apariencia-, subordinada, pervertida y nociva de la exigencia de una racionalidad objetiva; la libertad (subjetiva) es la negación *irrazonable* de la sinrazón, y por eso la razón (objetiva) es la negación de esta libertad. Por lo tanto, Platón preconiza la racionalización objetiva de la vida griega, desarrollando el tema del filósofo-rey. Esta racionalización objetiva que molesta a la subjetividad consiste en la transformación de la única forma exterior de la vida ética, para la que propone una articulación rigurosa en órdenes sociales, en los cuales la libertad que en la ciudad griega real tenían algunos -presentimiento de la libertad verdadera (universal) - se ve anulada por la fijación imperativa de cada individuo en un grupo social, y la limitación de aquello en lo que este individuo desarrolla su sentimiento de sí: la familia y la propiedad. El Estado ideal sin libertad subjetiva de Platón expresa en verdad negativamente el Estado real de su tiempo, es decir, expresa la autonegación de ese Estado que presiente la razón o libertad infinita, pero que, en el ideal que se ofrecía a si mismo, no podía elaborar esta razón más que en su aspecto de universalidad objetiva, negando el momento de la libertad

subjetiva, de la cual toda la vida antigua era la negación. Por eso el descubrimiento de la identidad de la subjetividad para sí y de la universalidad sustancial podía alcanzarlo únicamente como una revelación exterior, proveniente «de lo alto», del Cielo cristiano. El platonismo ignora la verdadera naturaleza de la razón: si el sujeto debe y puede suspender su crítica ante la racionalidad objetiva, el motivo es que él mismo es, *en su calidad de sujeto*, la razón misma, y que esta, lejos de negar abstractamente la libertad subjetiva, es su afirmación concreta, su realización. Por lo tanto, al oponer la razón sustancial y la libertad subjetiva, Platón opone a sí misma la esencia una de la razón o libertad, la «libre personalidad infinita» hacia la cual tendia el mundo griego, y por eso su filosofia será desmentida por la realización de lo que ella anunciaba y a lo que a la vez servia, es decir, por la realización del principio del cristianismo en la efectividad del mundo germánico.

El ejemplo platónico muestra de ese modo que el Estado ideal del filósofo, expresión de sí ideada del devenir real del Estado, se ve desmentido por el Estado real que él anuncia desmintiendo al Estado real que él culmina. Si la verdad del Estado ideal consiste en expresar, no el *ser* del Estado, sino solo su *devenir*, el Estado en su devenir, vale decir, en su *relatividad*, la filosofía hegeliana de la filosofia (politica) en su relación con la política parece afirmar absolutamente la relatividad de toda filosofia (politica). ¡Pero entonces la verdad de la filosofía política de Hegel, de acuerdo con la filosofía misma de Hegel, consistiría en expresar imperfectamente la vida política futura, y el Estado hegeliano seria el simple presentimiento del Estado real que vendria a refutarlo! Ahora bien: la filosofia política de Hegel, como toda su filosofia, aspira a una verdad absoluta, al saber absoluto, es decir, al saber que lo Absoluto -que no es tal sino gracias a este saber- tiene de sí mismo y de sus momentos, y sobre todo de su momento estatal; ella afirma incluso que no puede concebir perfectamente el devenir, la relatividad del Estado, sino porque aprehende el resultado de este devenir, el ser absoluto, definitivo, verdadero del Estado. ¿Cómo es posible que la filosofía política de Hegel posea una verdad absoluta, si la filosofía hegeliana de la filosofia política está en lo cierto al afirmar la relatividad de toda filosofía política? Si la filosofia política de Hegel es verdadera, ¿no es acaso, por eso mismo falsa?

Lo que determina la relatividad de una filosofia política es que solo en el interior de su tiempo puede expresar la política del futuro, de la cual no es más que la anticipación inadecuada. Solo podría poseer una verdad absoluta si, para no ser superada por el tiempo, pudiese superar su tiempo; pero, como sabemos, para ella

sería insensato imaginar tal cosa. A menos que su tiempo, aprehendido en el pensamiento --es decir, ella misma-, no pueda ser superado por un tiempo concreto futuro, no sea *el tiempo del final del tiempo,* la culminación de la historia. Y es esto exactamente lo que afirma la filosofia hegeliana: en efecto, se propone como la elevación al sentido de un tiempo que se suprime como tiempo y se pone como eternidad, y participa asi de la eternidad de lo que en ella misma se expresa. La filosofía de Hegel no puede afirmar, sin contradecirse, al mismo tiempo su relatividad y su condición absoluta, su temporalidad y su eternidad, sino cuando su tiempo es el ser-alli de la eternidad, de la Idea, es decir, del concepto *que está alli como concepto,* que se ha realizado totalmente. El tiempo es el movimiento mediante el cual el ser deviene para si tal cual es en si, deviene «en y para sí». Como el concepto es el germen (el en-si) activo que se desarrolla, es decir, que se realiza totalmente para devenir la *Idea,* el tiempo es el ser-alli del concepto, y cesa cuando el ser-alli del concepto deviene el ser-alli del concepto que, afirmándose *totalmente,* se niega por ende en calidad de *concepto puro,* cuando lo que está alli es la Idea (eterna). Este fin del tiempo en la esfera del espiritu. concreción del ser, no es el fin del tiempo abstracto de la naturaleza, momento subordinado, pero constante del espiritu: es *el fin del tiempo concreto de la historia*. Esta última, proceso de realización del espiritu, cuyo concepto es la libertad, el «ámbito propio» de la identidad del sujeto y la sustancia, cesa cuando la libertad se ha realizado en su esencia, es decir, en lo esencial. El Estado moderno, napoleónico, y luego especialmente el prusiano, realiza esta libertad *directamente* en el nivel del espíritu objetivo, como reconciliación última -pues el espíritu ha recorrido las contradicciones más extremas --de la libertad subjetiva y la totalidad fundamental, y la realiza *indirectamente* en el nivel del espíritu absoluto, es decir, del arte, la religión y la filosofia, que son la conciencia de sí intuitiva, representativa y conceptual en la que se supera el espíritu objetivo. Ciertamente, el Estado prusiano no es perfecto, es decir, su efectividad no se adecua al concepto -adecuado sin embargo, final- del Estado, que actúa en las conciencias, y precisamente por eso la filosofía política hegeliana es en sí misma posible como crítica normativa destinada a realizarlo. Como de acuerdo con Hegel el contenido del concepto del Estado ha llegado a su desarrollo completo en la idealidad -es decir, que en la idealidad ha devenido Idea-, la historia ya no puede crear un sentido nuevo del Estado; no le queda más que realizar efectivamente el concepto definitivo que se ha dado de su propio elemento, el Estado. La filosofía hegeliana, que expresa esta culminación del espíritu objetivo en su sentido esencial, no expresa por lo tanto únicamente el envejecimiento de *una* forma del espíritu objetivo, sino el de *la* forma de este espíritu *como tal,* y este envejecimiento es para el espíritu objetivo -así como para el espíritu

absoluto en que se refleja y se funda- la entrada en la eternidad de la verdad. De ahí que la filosofia política de Hegel, al exponer la realización del proyecto que anima a toda política, sea la exposición de la política en lo que esta tiene de verdadero. Es *la* filosofía política porque es la filosofía de la política, la conciencia de sí que la política realizada cobra de su esencia en la conciencia filosófica hegeliana.

Al reflejarse en esta, la política que ha alcanzado su verdad se expresa en el elemento del *pensamiento,* donde se rectifica alcanzando la identidad concreta consigo, y del pensamiento realmente *pensante,* en la medida en que, reflejando la identidad política de la libertad subjetiva y de la totalidad sustancial, la filosofía hegeliana realiza la *forma* de toda filosofía, que es ser en sí el pensamiento del ser, la identidad del Sí y del ser, en el *contenido* que expone para si el pensamiento del ser como pensamiento que el ser tiene de sí mismo, es decir, que suprime toda escisión y actualiza así el pensamiento en su esencia racional, superando el seudopensamiento, la simple representación, en la cual se complace el entendimiento. El pensamiento de si de la política se realiza como política verdaderamente *pensada,* como política del pensamiento. Este automovimiento del pensamiento identico al ser mismo que se expone en su momento politico es, precisamente, lo que ahora debemos presentar en sus articulaciones fundamentales.

2. La política del pensamiento

La filosofia de Hegel es la *diferenciación* en la *identidad* translúcida del pensamiento, la *demostración* de su afirmación según la cual es necesario concebir lo Absoluto como «identidad de la identidad y la no identidad». Esta demostración es así el proceso inmanente, y por ello necesario, en virtud del cual lo Absoluto se diferencia según los tres momentos de la *identidad* --es entonces la Lógica-, de la *diferencia* -es entonces la Naturaleza- *y de la identidad de la identidad y de la diferencia* -es entonces el Espíritu, verdad concreta de los dos primeros momentos-. El espíritu es el retorno a sí de la Lógica, del sentido, a partir de la naturaleza y en el interior de ella; es la sensibilización del sentido como sentido. Este proceso consiste ante todo en una ideación creciente de la realidad sensible, en una interiorización progresiva de la exterioridad: tal es el *espíritu subjetivo.* Este es ante todo la interioridad de lo exterior, que se vive para sí misma, es decir, el *alma;* para identificar su contenido el alma lo determina, lo diferencia oponiendosele, y la interioridad de lo exterior se exterioriza en relación con ella misma en el elemento de la interioridad; en suma, se vive como

relación con un Otro, como objetivación o manifestación de sí. Tal es la *conciencia* o fenómeno del espiritu, que la fenomenología estudia. Finalmente, el tercer momento del espíritu subjetivo, el *espíritu* en un sentido limitado del término, es la recuperación de este Otro, la reconciliación del sujeto y el objeto. Esta se realiza ante todo mediante el espíritu teórico o *inteligencia*, que se apropia progresivamente su objeto y, en el pensamiento propiamente dicho, lo engendra *deduciendo* lo particular de lo universal; al realizar de ese modo la experiencia de que las determinaciones del ser objetivo son puestas por ella, la inteligencia descubre que su verdadera esencia es la *voluntad*, el espíritu práctico. Autodeterminación, posición de sus determinaciones, el espíritu que quiere está en ellas en su «ámbito propio», es decir, libre: la voluntad es en sí misma libertad. Pero esta libertad inicialmente es *en si* solo en la voluntad, en cuanto la identidad de esta con sus determinaciones es *inmediata*, no resulta de la mediación por la cual el Yo universal (idéntico a sí) se diferencia y engendra su contenido particular. En suma, es una identidad no desarrollada; el Yo pone su determinación como suya, la quiere, pero el *contenido* de esta determinación es una realidad recibida y el Yo extiende su forma sobre un contenido extraño: tal el formalismo del libre arbitrio. Al querer lo particular, lo universal que es el Yo no existe por lo tanto como libre. El proceso de la voluntad consiste entonces, para ella, en querer lo universal que ella es, en cada uno de sus fines particulares, lo que exige que lo universal se *dé como inmanente* al contenido de lo particular; esto puede lograrse únicamente si lo particular es *pensado:* al querer un particular pensado que es lo universal particularizándose, lo universal actuante que es la voluntad se quiere por lo tanto efectivamente a sí mismo, y mediante este estar-junto-a-sí deviene, como «espíritu libre», su esencia realizada. Pero el Yo que quiere libremente no está en su «ambito propio» *más que en si mismo:* lo que es querido y en lo cual el Yo se reencuentra se opone a lo que este mismo Yo se representa como mundo exterior, y por eso la libertad realizada en la idealidad del Yo que quiere no es una libertad real. Esta exige la supresión de la alteridad del mundo objetivo respecto de lo que es querido. Por lo tanto, el espíritu es el esfuerzo para poner en el ser objetivo lo que es querido, es decir, la identidad de lo querido y de quien quiere, la libertad; y mediante esta actividad de objetivación de la libertad deviene el *espíritu objetivo,* cuya verdad fundadora es el Estado.

La *Filosofía del derecho* estudia este espíritu objetivo *o el derecho en general*, «imperio de la libertad realizada efectivamente, el mundo del espiritu, que se produce a partir de este mismo, como una segunda naturaleza» (G 7, párr. 4, pág. 50). El derecho en general se diferencia de acuerdo con los momentos de la

identidad -el derecho abstracto-, de la *diferencia* -la moralidad *(*Mo*ralitat)* -, y de la *identidad de la identidad y de la diferencia* -la vida ética *(Sittlichkeit)* -. La voluntad libre que se quiere a si misma en el ser es ante todo inmediata, por lo tanto una voluntad individual que sin embargo se siente inmediatamente segura de sí como universal: tal es la «persona»; su ser-alli es una realidad singular dada, que se manifiesta inmediatamente como suya, es decir, incorporada en la universalidad del Si, y esta realidad es la *propiedad.* Gracias a la propiedad la persona- se relaciona con otras personas que la reconocen y son reconocidas por ella, y este nexo llega a hacerse manifiesto en el *contrato.* Pero en la medida en que el contrato es obra de voluntades *inmediatamente* universales, cuya particularidad, al no estar mediatizada *en su ser* por el ser de lo universal, aparece como independiente de él, las voluntades de las personas pueden oponerse entre si y a la voluntad en sí, de donde surge la oposición entre el derecho y el no-derecho, revelada en el *delito* y el *castigo.* Por consiguiente, el derecho cobra realidad sólo si la voluntad subjetiva lo mediatiza desvaneciéndose tras él como ser-alli de la voluntad universal. Pero este esfuerzo de la voluntad individual para quererse en su universalidad la lleva a penetrar en la esfera de la *moralidad:* aquí la voluntad se quiere a sí misma queriendo lo universal; por lo tanto, tiene como voluntad reflexionada en sí misma, es decir, como «sujeto», su ser-alli en el *propósito (Vorsatz)* que expresa su *intención (Absicht)* del *Bien.* Como tiene su ser-allí en la interioridad singular, la voluntad moral se opone simultáneamente al Bien universal que ella contempla y a la objetividad exterior en que debe realizarlo. Esta doble escisión no permite entre los contrarios más que la seudounidad del deber-ser, y la unidad contemplada en este se remite, como al fundamento concreto de donde su sentido abstracto extrae su propia posibilidad, a la unidad objetiva del querer individual y de la universalidad querida, es decir, a la *vida ética.* En esta la libertad subjetiva quiere un universal concreto que está allí objetivamente como Bien vivo consciente de sí mismo en ella, y constituyendo su «ámbito propio». Esta voluntad es ante todo *inmediata:* la vida ética no es querida reflexiva y explícitamente en un solo acto, sino que se la encuentra *naturalmente* en el sentimiento del amor familiar. Sin embargo, provisional y limitada, la familia es una realización imperfecta de la unidad objetiva de la subjetividad particular y la universalidad sustancial. La vida familiar está allí como pluralidad de familias que se relacionan exteriormente unas con otras, y es en el seno de estas relaciones exteriores donde la disolución de la familia sumerge al individuo. La unidad inmediata, natural, por lo tanto exterior de acuerdo con el concepto, que la interioridad familiar realiza entre lo particular y lo universal, revela su ser negativo dejando el sitio a la diferencia manifiesta entre lo particular y lo universal, constitutiva del segundo momento de

la vida ética, el de la *sociedad civilburguesa (die bürgerliche Gesellschaft).* Esfera de la *diferencia,* de la atomización social, la sociedad civil se realiza en su verdad en el mundo moderno, que -fundado en el principio cristiano de la personalidad espiritual y el principio romano de la persona jurídica- reconoce los derechos de la particularidad como tal. El principio de la sociedad civil es por lo tanto el hombre en su particularidad aprehendida por sí misma, en la concreción natural que ofrece a la representación: «La persona concreta, que, como particular, es fin en si misma, en cuanto es un Todo de necesidades y una mezcla de necesidad natural y de arbitrariedad, es el *principio uno* de la sociedad civil» *(G 7,* párr. 182, pág. 262). Pero puesto que la particularidad, como determinación, es un ser-para-otro, relación con otra particularidad, la preocupación egoísta por el bienestar individual y por el derecho que lo garantiza compromete la promoción del bienestar y el derecho de todas las particularidades: «Cada una se hace valer y se satisface mediante la otra, y al mismo tiempo solo como mediatizada por la forma de la universalidad, el otro principio» *(ibid.).* La realización del fin individual está condicionada así por lo universal, y de ahí que la sociedad civil sea un «sistema de dependencia omnilateral» *(ibid.,* párr. 183, pág. 263). En esta esfera de la diferencia de la identidad (lo universal) y de la diferencia (lo particular), lo universal se presenta, por ende, en su carácter de base interior no querida, como la sustancia de lo particular, pero ignorada por este o aprehendida solo como medio a su servicio. La interioridad de la relación entre lo particular y lo universal los hace aparecer como exteriores uno al otro en su condicionamiento recíproco. Por lo tanto, lo universal no hace más que «aparecer» en las particularidades, pues en ellas *está allí como otro* que aquello de lo cual es la verdad, como *esencia* y no como concepto. La esfera de la sociedad civil es así «el *mundo de la aparición* del elemento ético» *(ibid.,* párr. 181, pág. 261), e incluso, como consecuencia de esta exterioridad según la cual aparece la unidad puramente interior de lo universal y lo particular, es «el Estado externo -el Estado de la necesidad y el entendimiento-» *(ibid.,* parr. 183, pág. 263).

La interdependencia de las particularidades, fundada sobre la interioridad respecto de ellas de un universal que aparece en ellas bajo la forma de la exterioridad, como si viniera de más allá de ellas mismas, es por lo tanto, simplemente, «la totalidad relativa de las relaciones que los individuos, en su calidad de personas independientes, mantienen unos con otros en una universalidad formal» (G 10, parr. 517, pág. 399), totalidad *relativa,* es decir, no absoluta, no cerrada sobre si misma, seudototalidad del mal infinito del entendimiento, del universal que, puramente formal, *distinto* del contenido

particular al que hace sentir su poder, abandona entonces su derecho a la exterioridad recíproca de las particularidades, a la impotencia irracional de la contingencia natural. Por ende, la esfera de la sociedad civil es la esfera de la no identidad necesaria del bien y el derecho de cada uno y del bien y el derecho de todos, aquella en que el bienestar y el derecho que son sus principios tienen una realización siempre precaria para el individuo. Esta contradicción anima el proceso de la sociedad civil, que no puede realizar su proyecto fundamental sino arraigándose, como en su verdad, en una unidad realizada de lo universal y lo particular, en esta unidad como *concepto,* es decir, en el mundo de lo universal inmanente *en y para si* al contenido de la voluntad particular, en el Estado propiamente dicho. Por lo tanto, como la identidad de la identidad y de la diferencia es la verdad de la diferencia (de la identidad, universalidad, y de la diferencia, particularidad), como el Estado verdadero, el Estado en su verdad, el Estado de la razón o la libertad es la verdad del Estado del entendimiento o la necesidad, la dialéctica de la sociedad civil es el movimiento mediante el cual el individuo descubre que su subsistencia reside en su adhesión a lo universal que se diferencia concretamente en si mismo, es decir, en su participación en la totalidad infinita del organismo estatal. El burgués realiza su proyecto abstracto y limitado de la libertad formal sólo en la medida en que realiza como ciudadano el proyecto más fundamental de la libertad concreta, del verdadero estar-en-su-«ámbito-propio».

Como de ese modo el Estado exterior tiene ser sólo porque es el Estado propiamente dicho, interior a si en su totalidad infinita, que aparece en el elemento de la exterioridad, la dialéctica que lo encamina hacia su verdad es el proceso de interiorización. Lo universal es ante todo puramente exterior porque es solamente en-sí, puramente interior, es decir, sufrido como un poder natural oscuro que se impone al querer egoísta: tenemos allí el primer momento de la sociedad civil, el «sistema de necesidades», objeto de la *economia política.* Mediante la afirmación lógica de la inmanencia -según la relación de diferencia característica de la esencia- de lo universal a lo particular, Hegel justifica la economía políticaclásica (cita a Smith, Say y Ricardo) tanto en *su contenido* (identidad abstracta, relativa, del interés particular y del interés general) como en su *forma* de ciencia inductiva de la realidad social histórica (en los fenómenos económicos hallamos lo universal, el entendimiento, las leyes). Reconsidera los temas generales de la economía política inglesa, pero los unifica al determinarlos dialécticamente, al comprender mediante la *razón* este saber de *entendimiento.* Para él, como para los clásicos, el principio de la vida económica es la *naturaleza menesterosa* del hombre, independiente en si de todo presupuesto histórico

determinado (de ahí el rechazo de toda tradición por la Revolución Francesa, que absolutiza el momento de la sociedad civil), aunque la realización efectiva de dicha independencia depende de una situación histórica determinada, la de la modernidad. Hegel analiza el proceso de la multiplicación y diferenciación indefinida de las necesidades humanas, y por consiguiente del trabajo que permite satisfacerlas; analiza esa abstracción cada vez más acentuada de la división y la universalización del trabajo que determina el aumento de la producción, pero también una mayor dependencia de los hombres, la acumulación simultánea de una riqueza cada vez más concentrada y la miseria corruptora de la vida ética, lo que constituye la contradicción de la sociedad civil que «en el *excedente de la riqueza* no es *suficientemente rica» (G 7*, párr. 245, pág. 319). El desarrollo inmanente de esta sociedad origina, por lo tanto, el nacimiento de una *plebe,* que aparece esencialmente en uno de los «sistemas particulares de las necesidades, de los medios y trabajos en relación con ellos, de los modos de darles satisfacción y, asimismo, de la cultura teórica y práctica» *(ibid.*, parr. 201, pág. 279), es decir, en uno de los estados sociales o en una de las clases en que se articula orgánicamente la sociedad civil: aquella clase que, situada entre la clase *fundamental* de los agricultores, que viven en la confianza de la *intuición* inmediata (identidad), y la clase universal, *sustancial, subjetiva,* de los servidores del conjunto social que se mueven en el *pensamiento* concreto (identidad de la identidad y de la diferencia), expresa de manera privilegiada, como clase industriosa de los artesanos, los fabricantes y los comerciantes que se entregan a la *reflexión* puramente *subjetiva,* el momento de la diferencia constitutiva de la sociedad civil, el momento en que la felicidad que debe aportar la vida ética está amenazada por la contingencia que reina en esta esfera de la separación fenoménica de lo universal y lo particular. Si bien Hegel ha visto el carácter *positivo* del trabajo moderno que en el seno de la sociedad civil permite a la singularidad afirmarse de acuerdo con las exigencias de la Idea, de la cual la diferencia es un momento necesario, también -especialmente a través del estudio de la vida socio-económica inglesa- ha percibido el caracter *negativo* del trabajo que, por su abstracción y su indefinición, condena a una masa entera a la pobreza deshumanizadora, planteando el problema fundamental de los tiempos modernos: «La importante cuestión de saber cómo puede remediarse la pobreza es el problema esencial que agita y atormenta a las sociedades modernas» *(ibid.,* parr. 244, Apéndice, pág. 319). Este dominio inhumano del individuo por la necesidad de entendimiento que reina en el sistema de las necesidades proviene de que en este lo universal no es *en sí* más que en lo particular que de ese modo *en su fenómeno,* es incapaz de una existencia racional.

Pero lo universal es allí *para sí* como verdad de la particularidad, ante todo de modo inmediato, en el segundo momento de la sociedad civil, la *administración de la justicia*, que impone el derecho formal a la contingencia que lo ha negado y realiza, entonces, la universalidad abstracta de la particularidad -es decir, restaura el derecho de la persona y de su propiedad-. Sin embargo, el significado positivo, y ya no solo negativo, de la relación de lo universal y lo particular aparece únicamente en el tercer momento de la sociedad civil, aquel en que lo universal comienza a manifestarse como el principio que anima objetiva y subjetivamente la actividad particular, que promueve el bienestar de los individuos que en adelante asignan a su querer un contenido más general. La *policia* es la manifestación exterior, en el elemento indefinido del Estado exterior o de la vida económicojurídica, del actuar unitario del Estado propiamente dicho. La función de la «policia» consiste en la vigilancia y la regulación circunstancial de los choques socioeconómicos, que a veces no pueden conciliarse mediante el establecimiento de cierto equilibrio. Pero este control estatal, que descansa sobre el deber que tiene la sociedad civil, «esta familia universal» originada en la disolución de la familia particular, es decir, de la auténtica familia, de permitir a cada uno de sus «hijos» que asegure *libremente,* en una clase por consiguiente *libremente elegida, su* subsistencia en el *honor de un trabajo propio,* no puede precisamente liberar de dicho trabajo al individuo: la sociedad civil negaría su propio principio de la particularidad, que se afirma en su libertad subjetiva, si garantizase mediante organismos públicos la subsistencia de los pobres, víctimas del crecimiento de la producción. Pero tampoco puede imponerles un trabajo que agravaría la superproducción y por lo tanto la miseria de la plebe. La lección de las experiencias sociales de Inglaterra es, a juicio de Hegel, que es necesario abandonar a los pobres a su destino y remitirlos a la mendicidad pública hasta el momento en que, comprobando la imposibilidad de una vida realmente humana en su propia sociedad, consientan, bajo la dirección de esta, en abandonarla para contribuir, mediante el comercio exterior marítimo y la colonización, a realizar la *vocación universal* -la verdad del error político de la Revolución Francesa, que expresa inmediatamente las exigencias válidas solo en el nivel de la sociedad civil- que el crecimiento espontáneo de la producción impone, en una dialéctica necesaria, a toda sociedad civil determinada. Así, sin negar el principio de la subjetividad, es decir, sin imponer al querer particular el contenido universal, que sin embargo se realiza abstractamente en ella, la sociedad civil, en cuanto «policia», los aproxima uno al otro, en el sentido de que el poder universal se preocupa del bienestar particular, y de que el individuo espera un servicio positivo de este poder al que comienza a apelar. Esta aproximación se convierte en una unidad más íntima cuando, en el elemento de la sociedad civil, es decir,

de la particularidad, el individuo se fija como fin expreso de su querer un *universal particular,* el interés de su cuerpo profesional, de su *corporación.* Esta es el lugar en que el individuo que pertenece a la clase industrial realiza la unidad del querer particular del bienestar y de la universalidad determinada real a la cual este se integra para convertirse en derecho reconocido y garantizado efectivamente. Por lo tanto, para este individuo la corporación es el «ámbito propio» que el agricultor posee en la totalidad en que vive, y el funcionario en el servicio de lo universal, y por el cual satisface también su bienestar particular. Es la anticipación imperfecta, en el sector más escindido de la sociedad civil, de la verdad en que se funda la identidad relativa -por lo tanto, en la separación- de lo universal y lo particular, es decir, de la identidad objetiva absoluta de la voluntad particular y del fin verdaderamente universal, identidad que está allí como *Estado.*

El Estado es la verdad de la vida ética, puesto que es el fundamento concreto de las determinaciones abstractas --de modo que no puede subsistir por si- de la familia y de la sociedad civil, de la identidad sustancial de la primera y de la subjetividad diferenciada de la segunda. El Estado, «sustancia ética consciente de sí» (G 10, párr. 135, pág. 409), es la objetivación de la voluntad consciente de lo universal, voluntad que tiene como *objeto* a lo universal -y Hegel alaba a Rousseau porque convirtió a la voluntad consciente en el principio del Estado, refutación anticipada del romanticismo de la nación, tema el de esta última que rara vez aparece en Hegel- pero que también lo tiene como *sujeto -y* Hegel reprocha a Rousseau, como a Kant y a Fichte, infieles a su nuevo concepto del hombre, haber convertido lo universal estatal en el único objeto de un querer subjetivo individual, irracional, sinrazón cuyo ensayo de realización ha engendrado los excesos revolucionarios-. El Estado, objetivación de la voluntad sustancial que se piensa y se sabe en los sujetos que encuentran en ella su esencia y su meta, su «ámbito propio», es la realización de la libertad concreta, la realización objetiva del hombre en el ciudadano. Por eso ejerce el derecho supremo sobre los individuos, «cuyo *deber supremo* es ser miembros del Estado» (G 7, párr. 258, pág. 329). Atribuirle el carácter de simple servidor del individuo es confundir al Estado con la sociedad civil. Ciertamente, dado que el principio del Estado, claramente manifestado en el mundo moderno, es la unión de *la voluntad particular* y del fin universal, el Estado moderno dispone de la fuerza necesaria para permitir que el principio de la particularidad se desarrolle de manera extrema en la sociedad civil; con respecto a los individuos, debe «conservarlos como personas, y convertir en consecuencia el *derecho* en una efectividad necesaria, para luego favorecer su *bienestar* -del cual cada uno, en

primer lugar, cuida por si mismo, pero que de todos modos tiene absolutamente un aspecto universal-, proteger la familia y orientar a la sociedad civil» (G 10, párr. 537, pág. 410), pero lo hace precisamente en cuanto fundamento concreto que aparece en las esferas que reciben de él su *ser* abstracto, *negativo*, y que él por lo tanto niega también, manteniéndolas en una constante subordinación. Si bien para Hegel la familia y la corporación son la raíz del Estado, no tienen ese carácter porque representen su fundamento inicial: los fundamentos aparentes son el ser-allí necesario e insuficiente del auténtico fundamento. Ocurre simplemente que en la familia y la corporación se desarrolla y cultiva parcialmente el sentimiento ético de pertenecer a un Todo y de trabajar para él, es decir, el sentimiento que culmina como el momento subjetivo del Estado. Pero el resultado concreto es el que posibilita sus esbozos abstractos iniciales. Así como el momento subjetivo del Estado no puede ser derivado realmente de la subjetividad familiar o corporativa, tampoco su estructura objetiva puede ser constituida a partir de momentos que pertenecen a las esferas que tienen precedencia lógica: el Estado no está formado por familias o corporaciones; su organización es *homogénea en sí misma, su* diferenciación es puramente política. Verdad de las esferas cuya insuficiencia manifiesta que no pueden subsistir sino porque él es su fundamento, el Estado tiene su verdad -relativa- en sí mismo, en el *patriotismo y la constitución.*

Lo Universal estatal querido por si mismo está allí bajo la forma de instituciones cuya totalidad es la constitución, y que suministran la «base firme del Estado» (G 7, párr. 265, pág. 344), libertad racional que reviste la forma de la necesidad. Pero esta necesidad se vive como libertad, y tal es el sentimiento patriótico, certidumbre del ciudadano en el sentido de que su interés y su sustancia están garantizados en y por el interés y la sustancia del Estado, que por eso mismo ya no es un Otro, sino el «ámbito propio» de la patria. Esta certidumbre que une la subjetividad del sentimiento y la sustancialidad de la institución, y por la cual la subjetividad *ética* sustancial reconcilia la *moralidad* y el *derecho* -en suma, culmina el espíritu objetivo-, es la que anima el querer habitual que es el patriotismo, que no tiene nada de extraordinario. Todos los ciudadanos se reencuentran en este sentimiento, y en él superan las diferencias de clases, que se remiten a la esfera de la sociedad civil. Pero este sentimiento universal no excluye los deberes particulares de los ciudadanos, en la medida en que la sustancia estatal existe como el *organismo* de la constitución política. En ella, el Estado se diferencia sin dejar de conservar su identidad y manifestarla explicitamente en su diferencia. Autodiferenciación de la identidad, la diferenciación del Estado es por lo tanto una diferenciación racional, y lo es

simultáneamente en su contenido y en su forma. En su *forma.* pues constituye una diferenciación *pensada,* el pensamiento que realiza la razón en la inmanencia translúcida de lo universal a lo particular: el Estado sabe lo que quiere y lo sabe de acuerdo con la universalidad del pensamiento, de modo que actúa con arreglo a *leyes* que existen para la conciencia. Gracias a esta *objetividad pensante* el Estado se distingue no solo de las esferas anteriores, sino también de la esfera posterior del espíritu absoluto, y sobre todo de su momento fundamental, la *religión.* En la *Filosofía del derecho* Hegel rehúsa ver en la religión, a menudo aferrada a la sinrazón supersticiosa y nunca propiamente pensante, la base de la objetivación del pensamiento racional, es decir, del Estado. Sin duda, la religión en su verdad, en tanto es la aprehensión *común* de lo *Absoluto,* representa la garantía *absoluta* de lo *Universal* estatal, y el Estado debe exigir de sus ciudadanos que se remitan a una comunidad religiosa cualquiera, a la que a su vez él protege, al mismo tiempo que vigila su acción exterior. Pero Hegel considera entonces que la separación de la Iglesia y del Estado es racional; afirma que la separación y la multiplicación de las iglesias han permitido la separación de la Iglesia y el Estado, para el mayor bien tanto de la primera como del segundo, y entiende que el Estado debe rechazar resueltamente todo clericalismo teórico y práctico. El Estado representa frente a la religión el interés del saber pensante, y se verla negado en su contenido racional objetivo por la tentativa teocrática de fundarlo en la religión, pues dicho fundamento olvida la realidad del Estado, y abandona su determinación a las abstracciones arbitrarias de una subjetividad fanática. Así como la articulación del Estado no puede descansar sobre la esfera inferior a él, tampoco puede depender de la esfera superior. El Estado debe organizarse de modo independiente e inmanente en el *contenido* racional de la constitución.

La constitución, ser-allí del «derecho político interno», es el doble proceso mediante el cual el Estado, por una parte, en su *relación consigo* mismo, se diferencia en si mismo y confiere existencia a sus momentos, y por otra, en cuanto unidad exclusiva -por lo consiguiente, en su relación con *otros* Estados-, manifiesta la pura idealidad de estos momentos reagrupándolos para sí en su identidad. La «constitución interna para sí misma» es la identidad de este doble proceso de diferenciación de sí y de identificación de si.
Con respecto al primer aspecto de este proceso, la constitución es racional si el Estado se diferencia en su actividad, de modo que cada uno de sus poderes «es en sí mismo la *totalidad,* en cuanto tiene y contiene, operando en si mismo, los otros momentos, y en cuanto estos, puesto que expresan la diferencia del concepto, permanecen absolutamente en su idealidad y constituyen solo un Todo

individual uno» (ibid., párr. 272, pág. 367). Esta inmanencia del Todo estatal en cada uno de sus poderes es la negación de la tesis de la separación de poderes, que ciertamente contiene la diferencia exigida por la racionalidad como su realidad, pero en la forma en que el entendimiento abstracto la aprehende, es decir, como independencia absoluta de poderes cuyas relaciones externas son de pura limitación recíproca y de hostilidad. Esta tesis de Montesquieu, que presupone en los ciudadanos la ausencia plebeya de sentido estatal, reemplaza con un equilibrio muerto la unidad viviente del organismo del Estado. No es el entendimiento separador el que puede aprehender la esencia concreta del Estado, sino que, por lo contrario, es la razón quien la concibe según los tres momentos vinculados orgánicamente del concepto: la universalidad, la particularidad y la singularidad. Así, el poder mediante el cual el Estado fija *lo universal* es el poder *legislativo,* el poder mediante el cual subsume los casos *particulares* en lo universal es el poder *gubernamental,* y el poder mediante el cual se reagrupa en la *singularidad* de la decisión suprema es el poder *principesco.* Se puede observar que el poder judicial, remitido a la esfera del derecho por su contenido y a las funciones infraestatales del Estado por su forma, ya no es, como en Kant, el poder supremo, ni siquiera, como en Montesquieu, un poder propiamente político. En compensación, contrariamente a Montesquieu, que obsesionado por el ejemplo inglés identificaba las funciones parlamentaria y administrativa, Hegel consagra en su análisis el ejemplo prusiano, en el cual se manifestaba, a su juicio de acuerdo con la razón, la fuerza política naciente de la administración gubernamental. Esta es igualmente independiente del poder principesco, respecto del cual los funcionarios, si bien son designados por él con arreglo a su capacidad, no son sus meros servidores, como a menudo se los consideraba en el siglo anterior. Pero el poder principesco continúa siendo en Hegel el poder supremo que reasume en la unidad los poderes diferenciados, y la *Filosofia del derecho* presenta así a la *monarquía constitucional* como el aporte histórico mediante el cual el mundo moderno realiza la racionalidad del Estado. Por lo tanto, la monarquía constitucional supera en si la clasificación tradicional de las constituciones en monárquica, aristocrática y democrática -una división que, al atenerse a diferencias puramente cuantitativas y exteriores, de ningún modo analizaba la estructura interna del Estado y absolutizaba lo que la historia rebaja finalmente, de un modo efectivo, al nivel de simples momentos abstractos del Estado en su verdad concreta-. Estas formas abstractas son arrastradas por la historia, que aporta a cada pueblo la constitución que conviene a su grado de conciencia de sí, de modo que esa constitución no es, m mucho menos, resultado de una elección arbitraria. Y no es otra cosa que el proceso racional del devenir

histórico lo que consagra a la monarquía constitucional como la verdadera constitución, que se expresa en la filosofía política de Hegel.

Hegel emprende precisamente la tarea de deducir de modo racional la *monarquía* constitucional *como tal*, mostrando en ella la condición que posibilita la determinación fundamental del Estado: «la unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos» *(ibid.*, párr. 276, pág. 378), que tienen «en la unidad del Estado su raíz última, puesto que ella es su Sí simple» *(ibid.*, párr. 278, pág. 379). Esta idealidad de las diferencias, sin embargo necesarias, constituye la so*beranía* del Estado. Soberanía que puede existir únicamente como la *subjetividad* cierta de si en su *identidad a si,* como la personalidad que en su voluntad se autodetermina absolutamente, la originalidad indivisible del Si personal que confiere un carácter último a su decisión. Pero el *concepto* de la subjetividad no posee *verdad* sino *cuando se realiza* como un sujeto; «la personalidad del Estado no es efectivamente real sino como una *persona*, el *monarca*» *(ibid.*, párr. 279, pág. 382). Como este es la realidad institucional de «la autodeterminación sin fundamento de la voluntad» *(ibid.*, pág. 381) objetivada en el Estado, su Sí decide sin estar vinculado a una condición o particularidad cualquiera, por lo tanto como singularidad *abstracta y por* ende *inmediata:* «En su concepto mismo yace así la determinación de la *naturalidad;* por consiguiente, el monarca está destinado a la dignidad de monarca esencialmente por tratarse de *este* individuo, tomado con abstracción de cualquier otro contenido, y este individuo lo es de una manera inmediata natural, mediante el *nacimiento* natural» *(ibid.*, párr. 280, pág. 387). Solo la razón especulativa aprehende «el pasaje del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser» *(ibid.),* argumento ontológico -situado más allá de toda consideración utilitaria sobre el bien del Estado o del pueblo que tampoco el entendimiento moderno puede comprender y admitir. La *unidad* de estos dos momentos, el momento *ideado* del Sí sin fundamento de la voluntad y el momento *real* de la existencia natural, como tal igualmente sin fundamento, por lo tanto la *Idea* de lo que no está movido por lo arbitrario, la inmediatez al mismo tiempo interior y exterior de la cima del Estado es lo que constituye la *majestad* del monarca, preservada así de los ajetreos de la particularidad y del combate de las facciones que luchan por el trono. Por lo tanto, la soberanía del Estado como totalidad única ya no está allí como la soberanía del pueblo que el entendimiento suele oponer, en su «masa informe» y dispersa, al poder monárquico, sino como la soberanía del principado hereditario. Como esta soberanía del príncipe es el ser-allí de la soberanía del Estado orgánico racional, es decir, del momento de la singularidad en que se realiza la voluntad de la cual él es la objetivación acabada, y como en un Estado tal cada momento es la

totalidad, esta soberanía posee también en sí los otros dos aspectos. El aspecto de la particularidad aparece bajo la forma de consejeros designados por el príncipe, quienes elaboran el contenido *objetivo* que funda su *responsabilidad*, en cuanto tal contenido *motiva* la decisión del príncipe., el si formal y por lo tanto irresponsable, «el punto sobre la *i*» *(ibid.*, párr. 280, Apéndice, pág. 389) que es, en realidad, la piedra angular indispensable del edificio estatal. Este aspecto objetivo de la decisión del principe distingue a esta de toda arbitrariedad despótica particular, y en esto colabora con el sentido del Estado que, en el auténtico Estado, habita el monarca, y con el Todo de la constitución, uno y otro reflejos del momento de lo universal en la singularidad del poder principesco. Al realizarse para sí mismo en su verdad, este último contribuye así a la realización de los restantes poderes, pues incluye en si mismo los momentos del concepto de acuerdo con los cuales la totalidad orgánica del Estado se objetiva en ellos.

Lo mismo puede decirse del poder *gubernamental,* que ejecuta las decisiones de la singularidad principesca particularizando en el medio empírico el contenido universal de aquellas. Objetivación del momento de la particularidad del querer, este poder de subsunción comprende también los poderes de justicia y policía, que se relacionan con el elemento particular de la sociedad civil burguesa, y destacan en ella el interés general. Si bien las comunas y las corporaciones administran los intereses particulares de todos y para ello eligen sus autoridades, el gobierno tiene cierto derecho de control sobre esta elección y sobre la administración autónoma de esferas que deben, en su particularidad, permanecer subordinadas al interés superior del Estado; y ello por su propio bien, pues, entregadas a su punto de vista particular, se ven condenadas a sufrir como destino el proceso universal que no pueden aprehender ni dominar. Así, la unión concreta de la administración autónoma y de la centralización gubernamental impide los excesos contrarios de la independencia -destructora del Estado- de las corporaciones medievales, y del exclusivismo centralizador de la Revolución Francesa y el Imperio napoleónico, pues este exclusivismo de la unidad abstracta y muerta es igualmente destructor de la *vida* del Estado; en efecto, en las comunas y las corporaciones, al mismo tiempo respetadas, protegidas y vigiladas por el Estado, lo particular arraiga inmediatamente en lo universal, y este arraigo constituye «el secreto del patriotismo» en que se refleja y fortifica la unidad orgánica concreta del Estado. Este carácter orgánico del Estado, al realizarse, en el nivel de gobierno, en la jerarquización del cuerpo de funcionarios y, en el nivel del Todo, en el nexo de la unidad soberana y la fecunda diferencia de las comunidades civil-burguesas, mantiene, gracias al control interno propio del cuerpo de funcionarios y al control conjugado de la autoridad superior y las

exigencias de abajo, el «estado medio» de los funcionarios gubernamentales en su verdad de fuerza mediadora necesaria para el Estado orgánico racional, y le impide erigirse en dominio burocrático y constituir así una aristocracia independiente.

El vínculo intrínseco de los poderes en el organismo político reaparece en el seno del poder *legislativo,* cuya tarea, consistente en determinar las leyes y ocuparse de las cuestiones internas de contenido general, compromete la cooperación del momento monárquico, también aquí poder de decisión suprema, del poder gubernamental, único que puede tener conocimiento concreto del Todo para el cual es necesario legislar, y del momento propiamente legislativo, el de la asamblea de los «estados». [5] La razón de ser del parlamento no consiste en que serían los representantes del pueblo y no el gobierno, siempre sospechoso a los ojos de la plebe, quienes poseerían el conocimiento y la voluntad del bien público -lo cual es falso-, sino en que es en él donde «el momento subjetivo de la libertad general, la intelección propia y la voluntad propia de la esfera que ha sido denominada sociedad civil burguesa, adviene *a la existencia en relación con el Estado» (ibid.,* párt. 301, pág. 410). La ambigüedad del término *Stünde,* que designa tanto a los estamentos socioeconómicos como a los estados en sentido politico,[6] manifiesta precisamente para Hegel que el sujeto de la asamblea de los estados no es la multitud atomizada del «pueblo», cuyo actuar no puede ser sino «elemental, irracional, salvaje y terrible» *(ibid.,* párr. 303, pág. 413), y, sí, en cambio, la sociedad civil organizada en sus estados. En oposición a todo democratismo abstracto, debe afirmarse que el individuo es miembro del Estado solo en la medida en que es, ante todo, miembro de un estado, que la conciencia y voluntad singular de lo universal tiene vida y verdad solo en cuanto está colmada de la particularidad que se encuentra allí en las esferas concretas de la sociedad civil, la particularidad que mediatiza de modo orgánico, racional, la singularidad y la universalidad. Puesto que el Estado universal participa ya en la vida política en el nivel de la administración gubernamental, son los otros dos estados de la sociedad civil los que se expresan políticamente en el parlamento, y lo hacen de acuerdo con la verdad de la politica, o sea, realizando en su expresión política la esencia de la constitución, que «es esencialmente un sistema de mediación» *(ibid.,* párr. 302, Apéndice, pág. 412). En sentido político, los estados, que parecen ser ante todo, en la constitución, la forma extrema de la generalidad empirica que se opone al principio monárquico, en realidad, con arreglo a la esencia de la constitución, son mediadores entre el ejecutivo

[5] Vale decir, de los «estamentos». (N. *del R. T.)*

[6] 0 sea, los «estados» que en castellano suelen designarse con «E» mayúscula: los Estados. (N. *del R. T.)*

(príncipe y gobierno) y el pueblo. El estado sustancial (terrateniente) que determina que algunos de sus miembros, por razones de cuna, se incorporen al parlamento, tiene en común con el principado la orientación *natural* hacia la actividad política; por lo tanto mediatiza con este último, de modo privilegiado, a la sociedad, a la que refleja también como tal en sí mismo, en su particularidad económica y jurídica. A causa de esta función mediatizadora *propia,* el estado sustancial actúa políticamente en el marco de una cámara diferenciada, y el otro elemento de este *bicamaralismo* que asegura mejor la adopción de decisiones inteligentes procede del «aspecto móvil de la sociedad civil», el estado de los artesanos, los fabricantes y los comerciantes, el que mejor la expresa en su manifestación más mecánica que orgánica y que, por lo tanto, la mediatiza adecuadamente con el Estado; interviene politicamente, no con todos sus miembros, absortos en la inquietud de lo particular, sino con diputados que, *elegidos o no* -la práctica de la elección conduce al ciudadano, que comprueba la escasa importancia de su voz en los grandes Estados, a una indiferencia que facilita el juego de un partido, en contradicción con el fin universal asignado a la elección-, representan los *grandes intereses de las esferas de la sociedad civil,* pero también, puesto que han manifestado su capacidad para tratar los problemas generales en el seno de esta, se esmeran en cuidar los *intereses del Estado y,* sin que ningún mandato imperativo los subordine a la opinión de sus conciudadanos, participan así de manera *viviente* en la empresa *universal* de la legislación.

En consecuencia, muy lejos de que las asambleas de los estados sean el mero reflejo de la *opinión pública* -expresión general de la libertad subjetiva formal de los individuos que como tales tienen el derecho de formular su juicio particular sobre lo universal-, la opinión pública se plasma informándose de los debates de las asambleas, que deben ser públicos y publicados. Y puesto que constituye una materia que debe cultivarse políticamente, la opinión pública no puede ser para Hegel -que manifiesta tan firme oposición a la concepción corriente, abstracta-inorgánica, de la soberanía popular- el fundamento de la política; en ella la particularidad como tal discurre sobre lo universal, y ese vínculo inmediato de este con su contrario constituye la contradicción de la opinión pública, al mismo tiempo esencial e inesencial, lo mejor y lo peor, pero sin duda necesaria en la época moderna, en la cual se afirma el principio de la libertad subjetiva, y útil en la medida en que la crítica preserva de la insurrección. El gran hombre sabe *respetar y al mismo tiempo despreciar* a la opinión pública, desprendiendo en ella, de su mezcla con lo falso, lo verdadero que corresponde a las exigencias del espíritu de la época. La subjetividad, cuyo derecho es el fundamento de la participación de los individuos en los asuntos públicos y en el

marco del poder legislativo, alcanza así su verdad solo allí donde es idéntica a la voluntad sustancial que se encarna *inmediatamente* en la genialidad del gran hombre, pero también, de un modo más general, por la *mediación* de la reflexión objetiva de los consejeros y los funcionarios, en la decisión razonada del monarca. Esta subjetividad sustancial del príncipe es el ser-allí de la unidad viviente, como tal, del Estado, pero en la situación de paz se diferencia aparentemente del mantenimiento de las diferencias en que el Estado se articula; pierde esta abstracción y se manifiesta como unidad concreta cuando esas diferencias aparecen como puramente ideadas y se reasumen en la unidad existente entonces para sí, en la *individualidad* del Estado.

La individualidad del Estado, su relación infinitamente negativa consigo -en suma, su ser-para-si *exclusi*vo- se manifiesta en «su soberanía hacia el exterior» como relación con otros Estados cuyo ser-para-si está allí en tanto que independencia de cada uno frente a todos. Esta independencia, «la primera libertad y el honor supremo de un pueblo» *(ibid.*, párr. 322, pág. 432), impide tanto que el Estado se disuelva, pretendiendo constituir un Todo con otros Estados, como que permita a sus diferencias interiores fijarse en su particularidad, osificarse y destruir así la unidad *viviente* del Estado, es decir, su *unidad,* es decir, el *Estado* mismo. La *guerra* preserva al Estado de este doble peligro, y le asegura «la salud ética», lo que significa que, muy lejos de ser el producto de contingencias exteriores que el entendimiento moral se complace en deplorar oponiéndoles, como hace Kant, proyectos de paz perpetua, manifiesta la esencia del Estado como unidad ética infinita a la cual los individuos deben sacrificar sus bienes y su vida para realizarse en su propia verdad como miembros del Estado -es decir, como participantes en la razón real, sacrificio que por consiguiente es su deber fundamental-. Este deber es un deber *universal* que llama a todos los ciudadanos a defender el Estado cuando se lo amenaza *como tal,* es decir, en su independencia, en su individualidad -en suma, en el momento de su unidad que, como ocurre siempre en Hegel cuando se trata de la unidad, avanza sobre su Otro, la diferencia, y exige que todo se le subordine-. Arrancada totalmente a su vida interior y vuelta hacia el exterior, la masa de los ciudadanos prolonga entonces naturalmente la guerra defensiva y la convierte en guerra de conquista. Pero cuando el conflicto entre Estados no amenaza la unidad como tal del Estado, esta unidad, segura de si misma, tolera perfectamente a su lado el mantenimiento de su Otro, el momento de las diferencias interiores, y, puesto que ahora ella solo existe como un momento particular del Estado, es el objeto de un servicio militar *particular*, servicio que incumbe al estado social cuya preocupación exclusiva es la unidad estatal, lo universal, estado universal que así

se realiza, en un ejército profesional permanente, como «el estado de la valentia». El mando de este ejército particular permanente, como el de la masa de ciudadanos convocados, en ciertas circunstancias, a defender el Estado, corresponde al príncipe, ser-allí de la individualidad, de la unidad exclusiva del Estado, es decir, del Estado en tanto que vuelto hacia y contra lo exterior. Por la misma razón, el príncipe es quien decide la paz y la guerra y quien acuerda tratados; en suma, es quien dirige la política exterior del Estado, lo que es tanto más necesario cuanto que el Estado no está en relación solo con otro Estado, e sino con varios Estados, y ninguno de ellos puede dominar prácticamente la complejidad de estas relaciones más que en el nivel supremo del Estado, en el nivel del príncipe a quien los consejeros y el gobierno aportan una imagen integral de la situación total. Pero la teoría de la esencia de estas relaciones, a las que ya no se considera desde el punto de vista particular, del Estado, sino desde el punto de vista universal de la *vida internacional,* constituye el tema de la segunda parte del capitulo que Hegel consagra al Estado en la *Filosofia del derecho,* el que se refiere al «derecho político externo».

Esta esfera *mediana* es, como ocurre siempre en la dialéctica hegeliana, la de la *diferencia.* En efecto, «el derecho político externo procede de la *relación* entre Estados independientes; lo que en él es *en y para si* recibe por lo tanto la forma del *deber-ser,* porque su ser efectivo reposa sobre la *voluntad diferenciada soberana» (ibid.,* párr. 330, pág. 440). La soberania del Estado, «poder absoluto sobre la tierra» *(ibid.,* parr. 331, pág. 441), implica la inexistencia de todo «pretor» por encima de los Estados, de todo poder supraestatal, de toda organización internacional como aquella a la cual Kant quería confiar el mantenimiento de la paz perpetua. La realización del derecho internacional y el cumplimiento de los tratados que lo invocan dependen, por lo tanto, de la arbitrariedad de los Estados, que por eso mismo están unos en relación con otros en *estado de naturaleza. Solo* la guerra resuelve sus diferencias, y cada Estado aprecia (subjetivamente) el caso de guerra en función de su fuerza momentánea y de su propio bien, pues las exigencias de la *moralidad* carecen de sentido en esta esfera más *concreta* de las relaciones entre las totalidades é*ticas* representadas por los Estados. Pero como la diferencia, en tanto que no-indiferencia, afirma todavía cierta identidad, la guerra mantiene un vínculo entre los Estados «de modo que, en la guerra misma, la guerra está determinada como algo que debe pasar» *(ibid.,* párr. 338, pág. 445) y que, en cuanto política que se desarrolla con otros medios, como habría de afirmar von Clausewitz, discípulo de Hegel, no puede ser rigurosamente total y por lo tanto respeta, como su condición misma de posibilidad, los principios elementales de la relación interhumana e interestatal,

según los determina en cada época la ética común a las naciones que se enfrentan. Sin embargo, en este enfrentamiento se revela entonces una identidad que ya no es solo la unidad abstracta subyacente respecto de las diferencias que así pueden afirmarse como tales, sino la unidad concreta de las diferencias mismas, en cuanto los espiritus-de-los-pueblos particulares revelan la verdad de su finitud al idearse como simples momentos del proceso dialéctico del espíritu universal, del *espiritu-del-mundo* «que de modo ilimitado se produce, así como es él quien ejerce su derecho -y su derecho es el más elevado entre todos- sobre ellos mismos en la *historia*

del mundo, en cuanto esta es el Juicio *del mundo» (ibid.*, párr. 340, pág. 446). La historia universal, ser-allí efectivo del espíritu universal que es en su esencia razón activa, autoproducción de la identidad de la sustancia y de la subjetividad, es decir, de la libertad, utiliza en cada ocasión a un pueblo privilegiado para expresar sucesivamente los momentos constitutivos de esta. Así, el *imperio oriental* expresa la subjetividad perdida en la sustancia, la identidad solo sustancial de la sustancia y de la subjetividad; el *imperio griego* expresa el saber subjetivo inmediato de esta identidad como identidad, por la tanto inmediata del contenido sustancial infinito y de la forma subjetiva finita (humana), es decir, la manifestación de esta identidad como «bella individualidad ética»; el *imperio romano* es el saber de este saber, el saber reflexivo, mediatizado, diferenciado, de esta identidad, el saber de su diferencia interna como tal, el saber que por lo tanto opone la subjetividad abstracta de la interioridad y la sustancialidad igualmente abstracta de la efectividad objetiva; finalmente, el *imperio (cristiano) germánico* es el de la reconciliación al mismo tiempo sustancial y subjetiva de la interioridad subjetiva y de la objetividad sustancial, es decir, de la realización de la libertad *efectiva*, del «ámbito pro*pio» real*, al que aspira el espíritu finito del hombre.

Pero la libertad que se realiza en la *efectividad* del mundo político germánico no es la realización de la libertad *íntegra.* En efecto, el mundo germánico en el cual la historia alcanza su verdad está constituido por una pluralidad de Estados independientes, cuya unidad exclusiva es la negación de la unidad inclusiva del Todo, en que la alteridad está definitivamente superada, y por consiguiente la libertad perfectamente realizada. Si, por consiguiente, el espíritu que lleva al extremo su exigencia de identidad concreta o de razón adhiere plenamente al Estado particular germánico cuya esencia culminada describe Hegel, lo hace en la medida en que aprehende la necesidad racional de un Estado tal, es decir, en la medida en que ve en él la realización última de la historia universal, y en el

devenir de esta, el devenir de la efectividad objetiva en la cual se presupone necesariamente --de acuerdo con una necesidad inmanente que por lo tanto no es otra cosa que su libertad- el espíritu absoluto, la manifestación temporal, como racionalidad providencial, de la *unidad* total que vive y se expone como tal únicamente en el arte, la religión y la filosofia. Y, precisamente en el seno del Estado germánico racional, el espíritu, que ha llegado a la culminación de su dimensión objetiva, puede superarla como momento esencial, aunque subordinado, y llegar a la verdad de su «ámbito propio» *absoluto* en la vida filosófica que, en su culminación hegeliana, realiza y sabe que realiza la exigencia de libertad que anima la vida real relativa del derecho y la política, y la vida ideal absoluta, pero no absolutamente verdadera por su forma (el arte y la religión) o por su contenido (la filosofia prehegeliana) : «El espíritu pensante de la historia universal, al desprenderse al mismo tiempo de las limitaciones -evocadas poco antes- de los espíritus-de-los-pueblos particulares y de su propia mundanidad, aprehende su universalidad concreta y se eleva al *saber del espíritu absoluto,* como verdad eternamente efectiva en la cual la razón que sabe es libre para si misma, y donde la necesidad, la naturaleza y la historia están solo al servicio de su revelación y son los vasos de su honor» (G 10, párr. 552, pág. 443).

La filosofia en la cual se expresa la política que ha llegado a su verdad es, pues, la conciencia de si, no solo de la racionalidad realizada en el *contenido* esencial de la vida política, sino también de la *forma* necesaria y sin embargo insuficiente que el Ser reviste en cuanto vida politica. La políticapensada filosóficamente es pensada como el medio efectivo en que la razón actuante en su fenómeno histórico se reasume en su interioridad y se realiza en una *filosofía* de la política, a la que relativiza en el seno del Ser cuya verdad absoluta se afirma en y como el sistema hegeliano del Saber.

Conclusiones

De las páginas anteriores se desprende que, para la filosofía hegeliana, la vida política responde a un interés que el filósofo -quien encuentra el «ámbito propio» de la libertad o la felicidad únicamente en el saber absoluto- considera subordinado. Pero la persistencia de este interés como «interés monstruoso» (C m, pág. 277) que devora a todas las restantes preocupaciones manifiesta que, en el nivel del espíritu objetivo, la razón, a la que sin embargo se considera interior a lo real, no logra objetivarse totalmente, que la historia resiste a su propio espíritu inmanente, que la reconciliación de la existencia y la esencia en la

efectividad, identidad de lo racional y lo real, demora en realizarse. Si bien la Revolución Francesa -que expresa un momento decisivo de la historia universal- ha señalado el comienzo de un esfuerzo *consciente* de objetivación del espíritu, este esfuerzo no logra culminar en la edificación de un mundo ético-politico perfectamente ajustado a la razón. Los acontecimientos de 1830, que ilustran este retraso irrazonable de la objetivación de la razón todopoderosa, parecen destruir el optimismo de quien, considerándose «el secretario del espíritu del mundo», estaba seguro de la realización de esta razón divina que actúa en la historia. En los cursos de filosofia de la historia dictados en el último semestre del periodo lectivo de 1830-1831, Hegel deja entrever cierta decepción y un sentimiento de cansancio: «Finalmente, después de cuarenta años de guerras y tremendas perturbaciones, un vicio corazón. Podría complacerse en el fin de estos desórdenes y en la paz» (G 11, pág. 562). Pero la paz no llega, y Hegel ve la causa de este hecho, por una parte, en la persistencia del *catolicismo, y por* otra en el desarrollo del *liberalismo. Si* el principio del primero es «un ser-fuera-de-si» (G 10, pág. 437), es decir, la exterioridad, la objetividad o la diferencia exclusiva, el del segundo es, por lo contrario, la subjetividad pura, formal, la interioridad exclusiva, es decir, la identidad del entendimiento. La unilateralidad de sus principios, que los opone entre sí como al antiguo régimen y la revolución, los opone más esencialmente a la razón, que es la identidad de la identidad y la diferencia. El catolicismo niega radicalmente a la razón, pues niega la identidad, que a juicio de Hegel avanza sobre la diferencia; el liberalismo, cuyo principio está vinculado al que -ciertamente más concreto- informa el protestantismo, representa un progreso comparado con el catolicismo, y como sólo niega la diferencia, afecta menos profundamente a la razón.

Pero ambos se oponen a la racionalización de lo real, uno porque consagra un real irracional a causa de su no-identidad, y el otro porque opone vanamente la seudorrazón de la identidad abstracta a lo real empirico cuyo momento caracteristico es la diferencia. De ahí que el filósofo, cuyo lema era la reconciliación con el espíritu esencial de la época -espíritu que, precisamente por serlo, es la identidad de la idea y la realidad, de la Lógica y la naturaleza-, consagra los años que transcurren entre la publicación de la *Filosofía del derecho y su* muerte a combatir la manifestación accidental de la época, contraria a su espíritu: el irracionalismo católico o liberal.

Hegel denuncia en el ascenso del clericalismo y del papismo, que acompaña a la Restauración política, una amenaza grave para la unidad y el carácter absoluto del Estado. Esta preocupación orienta los nuevos temas referidos a la relación

entre la política y la religión en la segunda edición de la *Enciclopedia, pu*blicada en 1827. Mientras que en 1821 Hegel se contentaba con afirmar la necesidad política ---como garantía y consagración de la vida ética que culminaba en el Estado- de una disposición religiosa que podía tener cualquier contenido, ahora vincula tanto más íntimamente la racionalidad, y por lo tanto la realidad efectiva, la solidez del Estado, y el contenido racional de la religión, cuanto que presenta la esfera absoluta que es esta como la «base de la vida ética y del Estado» *(ibid.*, pág. 435). Ciertamente, el contenido racional del Estado se despliega de acuerdo con una necesidad inmanente a su propio nivel, pero la solidez empirica del Estado racional descansa sobre la adhesión plena del hombre a su racionalidad, y esta adhesión a la racionalidad del Estado, figura todavía abstracta del espíritu, arraiga a su vez en la adhesión de los individuos a una religión *racional*, *y la* religión, «donde reside su conciencia más intima» *(ibid.*, pág. 440), es el fundamento concreto que alimenta con su vitalidad los grados más abstractos de la vida ética y del Estado. Como ya no se ocupa del Estado para si mismo, sino en su situación relativa en el seno del desarrollo enciclopédico, Hegel afirma aquí explícitamente el principio de su dialéctica: solo lo concreto asegura el ser de lo abstracto cuya verdad es. De ese modo reasume manifiestamente, para concluir, los *temas iniciales de Tubinga,* pero después de haber fundado racionalmente la primacia -otrora afirmada únicamente mediante el raciocinio de la religión con respecto a la política. Rechaza «el error monstruoso» de los que quieren ver en la religión y la política dos realidades separadas e incluso indiferentes una respecto de la otra, y contra ese error afirma, en sus últimos cursos, que «las leyes hallan su confirmación suprema en la religión» (G 11, pág. 560). De ahí que la pretensión de organizar el Estado sobre la base del principio de la libertad en los países católicos, es decir, donde la religión es religión de la no-libertad, está condenada al fracaso, pues la letra de la legislación no puede ofrecer resistencia al espíritu, incluso sin espiritu, de la religión: «Es falso afirmar el principio de que es posible arrancar las cadenas del derecho y la libertad sin que se libere la conciencia, es falso que pueda darse una revolución sin reforma» *(ibid.*, pág. 564). Así, los revolucionarios de los paises católicos han olvidado «que con la religión católica no es posible ninguna constitución racional» *(ibid.*, pág. 560), o por lo menos creyeron equivocadamente que luchando contra ella desde fuera y a partir del nivel más abstracto del derecho y la política -por ende, de un modo doblemente abstracto- podrían destruirla. El catolicismo, figura todavía abstracta de la religión, puede ser refutado únicamente mediante una figura más concreta que él, la del protestantismo, cuya verdad realizada es el saber especulativo alemán. Este refuta igualmente la refutación abstracta del catolicismo que es el *liberalismo,* el cual, aunque alimentado por el espíritu protestante, olvida el

contenido orgánico racional al que se aplica el libre examen de este último y absolutiza la forma de la libertad en una libertad formal, impotente ante la sinrazón existente, a la que de ese modo deja perdurar o permite restaurar: «Así, partiendo de Francia, la abstracción del liberalismo ha recorrido el mundo romano, pero este permaneció atado por la esclavitud religiosa a la no-libertad política» *(ibid.,* pág. 564). La lucha hegeliana por la razón y la libertad es por lo tanto también una lucha contra la caricatura que ofrece de ellas el formalismo liberal de los demagogos. Al atacar a estos en cuanto servidor del gobierno prusiano, Hegel defiende en realidad al Estado que, animado por la fe protestante, se organiza efectivamente según la razón y la libertad verdaderas.

En efecto, ese Estado necesita que se lo defienda, pues no está a salvo de la tentación liberal que puede postergar inútilmente el momento de la realización necesaria de la razón concreta. En su último escrito, publicado poco antes de su muerte, *Acerca de la ley inglesa de reforma (183*1),Hegel medita precisamente sobre el ejemplo de Inglaterra, que, después de haber resistido durante mucho tiempo al liberalismo político, estaba agitada por el proyecto *whig* de una reforma del derecho electoral en el sentido liberal de una más justa representatividad parlamentaria de los ciudadanos. En su articulo, Hegel saluda la inquietud del gobierno británico en el sentido de conferir más justicia y razón a un derecho electoral esencialmente positivo-histórico que permitía todas las formas de corrupción, pero duda de la posibilidad de realizar eficazmente esta reforma. A su juicio, la ley, por una parte ' establecerá en Inglaterra la contradicción entre los antiguos privilegios positivos y el principio racional de la igualdad políticade los ciudadanos, y por otra define este principio racional de acuerdo con la irracionalidad del simple entendimiento, elaborando un derecho electoral de carácter censal que considera *a individuo como tal* y no como perteneciente a la organización diferenciada de la sociedad civil. Este carácter inorgánico del *contenido* de la ley inglesa reaparece también en la *forma* con arreglo a la cual debe operarse su realización, pues el paso de una legislación basada únicamente en el derecho positivo a una legislación que reposa también sobre el principio contrario de la libertad formal se realizará sin la instancia mediatizadora de un reinado fuerte, que no existe en Inglaterra, de modo que al producirse el conflicto entre los hombres nuevos que ingresen en el Parlamento y los representantes del antiguo orden tanto unos como otros solo podrán apelar al pueblo, provocando así el peligro de la revolución. La parte publicada del artículo de Hegel culmina así con este temor de que una reforma irracional de la sinrazón existente desemboque en la revolución sangrienta y estéril, obstáculo que se opone a la realización de la verdadera libertad. Pero esta inquietud de

Hegel ante el desarrollo peligroso de la agitación revolucionaria promovida en el mundo por el principio de la subjetividad separada de la sustancia, no destruye, aunque atempere un tanto, el optimismo fundamental del filósofo. La oposición de la sustancia y la subjetividad, que la subjetividad obstinada en sí misma de los espíritus finitos contemporáneos no quiere ni puede resolver, habrá de resolverse -Hegel está seguro de ello- gracias al espíritu infinito que actúa en la historia. El filósofo de la historia y la política que, como filósofo, solo puede decir lo que es, culmina su prodigiosa reflexión sobre la base de esta anticipación: «Así se desarrollan el movimiento y la agitación. La historia se encuentra frente a este choque, este nudo, este problema, y tendrá que resolverlo en los tiempos futuros» (G 11, pág. *563).*

En realidad, la historia no podrá trabajar en la solución -que todavía falta- de este problema de la libertad concreta del hombre sino movilizando fuerzas cuya naturaleza y organización demostrarán, para algunos, que la racionalidad hegeliana era todavia una racionalidad abstracta y formal. El estatismo hegeliano será impugnado en los hechos por la corriente nacionalista, y más aún por la socialista. El marxismo se presentará como la verdad del hegelianismo. Pero de todos modos, la empresa inaudita del racionalismo hegeliano suministrará a Marx el instrumento conceptual que le permitirá superar teóricamente los conceptos hegelianos y orientar la transformación práctica del mundo que ha ofrecido tan notable testimonio de sí mismo en la filosofía de Hegel.

Abreviaturas empleadas para las obras de Hegel

HP:Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosoplile (Escritos de Hegel sobre la política y la filosofía del derecho), Leipzig: F. Meiner, 1913.

G: Sáintliche Werke (Obras completas), H. Glockner, ed., Stuttgart: Frornmanns Verlag, 19271930.

Las obras mencionadas con mayor frecuencia son:

G7: *Filosofía del Derecho.*

G10: Enciclopedia de las ciencias filosóficas.

G11: Filosofia de la historia.

N: Hegels theologische Jugendschriften (Escritos teológicos juveniles de Hegel), H. NohI, ed., Tubinga: Mohr, 1907.

C: Correspondance (Correspondencia), trad. por J. Carrére, París: Gallimard, t. 1, 1962; t. ii,1963.

D: Dokumente zur Hegels Entwick1ung (Documentos sobre la evolución de Hegel), Stuagart: Frornmanns Verlag, 1936.